ALI MUNHANIF

LIBERALISME INDONESIA

PERGUMULAN ISLAM, NEGARA DAN KEBEBASAN

Universitas Islam Negeri
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

PT. Penjuru Ilmu Sejati

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

LIBERALISME INDONESIA

Pergumulan Islam, Negara dan Kebebasan

Kutipan Pasal 27
UU Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

(1) Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,- (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000.,00 (lima milyar rupiah)

(2) Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.00.000.000.,00 (lima ratus juta rupiah)

LIBERALISME INDONESIA

Pergumulan Islam, Negara dan Kebebasan

Ali Munhanif

PT. PENJURU ILMU SEJATI

LIBERALISME INDONESIA:
Pergumulan Islam, Negara dan Kebebasan

Oleh: Ali Munhanif

Penyunting : **Iif Fikriyati Ihsani**
Sampul Depan : **Mochammad Syukur**
Penata Isi : **Alvino Bimo**

Cetakan I, Juni 2018
ISBN: 978-602-0967-40-0

PENERBIT:
PT. PENJURU ILMU SEJATI
Jl. Matahari 76, Jatibening Permai,
Pondok Gede, Bekasi 17412
Email: penjuruilmu@yahoo.com
Twiter: @penjuruilmu
Facebook: Penjuru Ilmu

TERIMA KASIH

Buku ini adalah buku tentang gerakan dan aktivisme, bukan tentang idel tau pemikiran. Minat untuk menulis tentang gerakan liberal di Indonesia bermula dari rasa penasaran penulis tentang nasib aneh pemikiran liberal sejak beberapa tahun yang lalu. Mengapa pemikiran dan gagasan mengenai kebebasan, rasionalitas, penghormatan terhadap eksistensi individu dan keberagaman dilanda kematian aneh, padahal para pendiri Republik, dari seluruh golongan yang terlibat, justru mendambakan negara Indonesia yang dicita-citakan mereka menjadi sebuah negara yang memayungi semua prinsip-prinsip gagasan liberal. Dari situlah buku ini bermula.

Ada begitu banyak senior, teman dan sahabat yang berhak mendapatkan ungkapan terima kasih dan penghargaan yang tulus. Di Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), penulis hendak mengucapkan terima kasih kepada Saiful Umam, Ismatu Ropi, Oman Fathurrahman, Dadi Darmadi, Didin Syafrudin, Idris Thaha, Hamid Nasuhi, Testriono dan Jajang Jahroni— saya sangat berterima kasih atas persahabatan kita yang tulus dan lingkungan sosial yang menyenangkan. Hal itu juga saya teruskan kepada para peneliti muda PPIM Tasman, Rangga Eka Saputra, Dirga Maulana, Abdallah, Endi, Tati dan Hani, atas semua debat, diskusi dan masukan yang sangat berharga bagi penuntasan kerja buku ini.

Para senior yang selalu menjadi inspirasi saya dalam banyak hal khususnya dalam berkarya. Saya sangat berutang budi kepada Komaruddin Hidayat, Fachry Ali, Azyumardi Azra, Bahtiar Effendy, Jamhari, dan Saiful Mujani atas dukungan, bantuan, dan dorongan mereka selama perjalanan penulisan buku ini. Terima kasih yang mendalam saya haturkan untuk Hendro Prasetyo atas dukungan moral yang tiada henti dan persahabatan yang tulus selama ini. Hendro sangat berperan dalam membantu saya menguraikan kompleksitas masalah-masalah sosial dan dalam menghabiskan begitu banyak waktu berdiskusi dan melakukan dialog yang inspiratif, yang akan selalu saya hargai.

Penelitian lapangan dari buku ini dilakukan di Jakarta dan sejumlah daerah di Indonesia. Di Jakarta, saya mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada para pemimpin dan aktivis dari banyak organisasi dan partai Islam yang dengan sangat baik hati memberikan waktu, pengalaman, dan

wawasan mereka bagi buku ini. Saya ingin mengucapkan terimakasih kepada Ulil Abshar Abdallah, Luthfi Assyaukanie, Abdul Muqsith Ghazali, Masdar Farid Masudi, dan Badriyah Fayumi, yang telah menyediakan waktu mereka untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan saya menyangkut organisasi mereka dan memperbolehkan saya menghadiri berbagai pertemuan organisasi.

Terakhir, saya ingin mengucapkan terimakasih kepada keluarga saya. Pertama, terima kasih yang paling dalam harus saya haturkan kepada ibu saya (alm), Sri Wartini, yang selalu mempercayai dan menjadi sumber inspirasi bagi saya. Saya juga ingin mengucapkan terima kasih secara khusus kepada istri saya, Yayah Nashriyah. Buku ini tidak akan mungkin selesai tanpa dukungan dan dorongannya yang tiada akhir. Saya juga berteri makash kepada tiga putra-putri saya: Reza Alizaeda, Ulya Maulida, dan Mikhail Ananta atas kesabaran dan pengorbanan mereka dalam perjalanan panjang menyelesaikan studi pascasarjana saya di Montreal Kanada. Saya persembahkan buku ini kepada mereka.

Ciputat, 31 Januari 2017

Ali Munhanif

DAFTAR ISI

KATA PENGATAR i

DAFTAR ISI iii

PENDAHULUAN :
Islam Negara dan Pemikiran Liberal 1

JEJAK HISTORIS :
Islam Indonesia dan Benih-benih Liberalisme 21

TANTANGAN ISLAM POLITIK :
Perjuangan Islam Sebagai Dasar Negara 49

MODERNISASI DAN LIBERALISASI ISLAM: 87

INSTITUSIONALISASI PEMBAHARUAN: 137

MOMENTUM KEBANGKITAN: 195

PENUTUP 241

BIBLIOGRAFI 251

1

PENDAHULUAN:
Islam, Negara dan Pemikiran Liberal

Wacana

Dinamika dan perkembangan politik Indonesia pada dua dasawarsa terakhir ini dalam banyak hal adalah sebuah kisah tentang pergulatan ide, gagasan dan pemikiran akan bagaimana membangun institusi yang menjamin kebebasan masyarakat. Dominasi aktivisme politik atas kehidupan nasional Indonesia meningkat pesat sejak dicanangkannya reformasi di segala bidang mulai pada 1999. Pemerhati masalah sosial dan politik di tanah air mencatat bahwa meskipun partai-partai politik yang baru muncul berusaha untuk menganggap diri mereka sebagai "pembela reformasi Indonesia", mereka serentak dirusak oleh perpecahan-perpecahan internal yang merintangi mereka untuk menangani persoalan-persoalan sosial dan ekonomi yang timbul sejak masa pra-reformasi (Harris, 1964:92-97). Gejolak politik dan sosial di Indonesia yang pelik dan berlangsung lama melahirkan pencarian dan analisa-diri nasional, khususnya di kalangan elite politiknya, intelektualnya, dan ulamanya, dalam kaitannya dengan sumber-sumber kemerosotan negeri itu di tangan kekuasaan otoritarianisme Orde Baru.

Dari masa krisis ini, gerakan-gerakan sosial baru, keagamaan, dan politik muncul pada awal periode reformasi yang diorganisasi berdasarkan dua garis ideologi: radikalisme dan liberalisme Islam atau yang menamakan diri dengan Islam liberal. Kedua kamp ideologis tersebut merasa bahwa modernisasi negara Indonesia merupakan suatu kebaikan sosial, namun mereka berbeda menyangkut bagaimana hal itu bisa dicapai dengan cara terbaik. Krisis identitas nasional yang ditampilkan dalam gejolak reformasi yang belum kelihatan hasilnya ini merupakan hasil dari sejumlah faktor yang terkait dengan penataan kelembagaan negara modern yang dijalankan puluhan tahun sebelumnya oleh pemerintahan era Soekarno, dan kemudian dilanjutkan oleh Orde Baru, di mana militer dan kelompok teknokat sipil menjadi actor utamanya. Kedua pemerintahan tersebut, dengan startegi yang berbeda, telah memulai berbagai reformasi sosial, ekonomi, politik dan militer yang berjangkauan luas untuk memodernisasi dan menata lembaga sosial dan negara tersebut berdasarkan garis Barat. Elemen-elemen kunci dari program mereka adalah menghancurkan kepemimpinan sosial tradisional seperti adat, jawara atau priyayi yang sebelumnya dominan, serta mengatur kekuasaan elit tradisional yang lain: elite keagamaan yang dikenal sebagai ulama.

Proses modernisasi dan penataan ulang institusi kenegaraan yang digerakkan oleh pemerintahan nasional sepanjang sejarah Republik inilah yang mendorong transformasi sosial, politik dan ekonomi di negara itu, dan pada akhirnya menjadi dasar bagi pergulatan kesadaran akan identitas nasional. Pengertian akan identitas yang mulai muncul pada 1999 inilah yang menggerakkan berbagai penafsiran dan peinjauan ulang atas Islam, dan yang nantinya menyebabkan munculnya suatu kelompok cendekiawan dari berbagai aliran politik dan ideologi yang menampilkan diri sebagai kelompok pembela pemikiran liberal. Penfsiran ulang atas Islam juga membantu memunculkan peningkatan dramatis dalam jumlah besar golongan menengah yang terdidik, yang kemudian memainkan peran penting dalam tumbuhnya arus besar masyarakat Indonesia yang menjaga nilai-nilai liberal seperti kebebasan, kesetaraan gender, sekularisme dan pluralisme agama.

Apa yang menarik untuk dicermati adalah tokoh-tokoh utama pemikiran liberal Indonesi adalah kaum intelektual yang berorientasi Barat tapi terdidik di lembaga-lembaga Islam tradisional, atau setidaknya tumbuh dan berkembangan dalam organisasi-organisasi

masyarakat dengan kredensial Islam.[1] Di baris depan dari gerakan sosial keagamaan ini adalah Jaringan Islam Liberal (JIL). Ketika organisasi yang tidak formal tersebut didirikan pada 2001, secara eksplisit menjadikan gagasan mengenai membela kebebasan dan pluralisme menjadi agenda utama jaringan. Kaum liberal ingin membangun identitas nasional Indonesia dengan menegaskan akan pentingnya memosisikan agama di luar kehidupan sosial politik, karena mereka menyatakan bahwa otoritas keagamaan memiliki kewenangan yang terbatas—dan bagi sebagian pihak, melepaskan dari dominasi agama—melalui cara-cara yang rasional dalam memandang kehidupan (Hourani, 1970:17). Para intelektual ini lazimnya mendukung tujuan para tokoh-tokoh nasionalis dan pembaharu di masa lalu, yakni kemerdekaan yang penuh dari kungkungan lembaga-lembaga tradisional, dan menyatakan bahwa "hanya jika Indonesia memerintah sendiri dan menggunakan rasio maka dia mampu menjadi sebuah bangsa yang modern dalam pengertian penuh—yakni, menciptakan sebuah sistem politik liberal demokratis dan menerima dengan sukarela nilai-nilai budaya Eropa" (Hourani, 1970: 324). Untuk mencapai tujuan ini, kaum intelektual liberal mencita-citakan tumbuhnya budaya rasional dan modern-sekuler, sehingga menegaskan impian budaya modern bersama mereka.

Bisa dikatakan bahwa para pemikir dan intelektual liberal cenderung melihat agama—dalam pengertian kelembagaan sosial dan kultural—sebagai rintangan bagi modernisasi, dan dengan demikian mereka berpendapat bahwa ia harus direformasi sehingga mengurangi peran ulama dan lembaga-lembaga keagamaan dalam kehidupan sosial dan politik negeri itu (Smith, 1973:382-284). Gunawan Mohamad, seorang pemikir liberal yang merupakan tokoh terkemuka dalam Islam liberal, pernah berkata: "Kita tidak punya pilihan selain membuang gagasan-gagasan dan tradisi yang membawa kita ke keterbelakangan" (Rutherford, 2008:39). Namun konstruksi liberal atas identitas Indonesia ini gagal mendapatkan dukungan di kalangan anggota masyarakat yang lebih tradisional dan kelas bawah (Abdoo, 2001:14), yang pada akhirnya menjadikan gerakan ini menemui kegagalan.

[1] Kemunculan kaum intelektual yang ter-Barat-kan di Mesir pada dasarnya didorong oleh proyek reformasi pendidikan Muhammad Ali yang mengirimkan pemuda Mesir untuk belajar di Eropa antara 1820 dan 1880. Lihat, Jamal Muhammed Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism,* London: Oxford University Press, 1960, hlm. 9-10.

Pemikiran Islam Liberal bisa disebut juga—ini yang sering terjadi—sebagai Islam Progresif.[2] Sebenarnya gerakan ini juga merupakan suara atau kecenderungan yang muncul dalam gerakan pembaharuan (*renewal*) Islam di Indonesia.[3] Akar-akar gerakan pembaruan Islam umumnya dihubungkan dengan kebangkitan Islam di Indonesia pada awal abad 20 melalui berdirinya Muhammadiyah (1912) dan Persatuan Islam (1923). Didirikan oleh Kyai Haji Ahmad Dahlan, tujuan utama Muhammadiyah adalah reformasi pendidikan dan keagamaan, di antaranya melalui pendirian sekolah-sekolah modern. Sementara Persatuan Islam secara eksklusif mengkhususkan diri pada pembaruan keagamaan, dengan menolak taklid dan sistem mazhab, serta lebih memilih bersandar langsung pada Al-Qur'an dan sunnah.[4] Secara teologis, munculnya gerakan pembaruan ini merupakan suatu bentuk respons terhadap kebutuhan untuk memurnikan ajaran Islam dari berbagai pengaruh budaya lokal yang bertentangan dengan semangat Islam. Oleh karena itu, upaya kaum modernis lebih diarahkan untuk memperkenalkan kembali doktrin Islam yang lebih murni dan mempromosikan ortodoksi dalam keyakinan dan praktik keagamaan.[5]

Pada awal 1970, Nurcholish Madjid muncul dengan proklamasi bahwa kaum Muslim Indonesia "telah mengalami kejumudan kembali

---

[2] Meski sebagian memandang Islam Liberal dan Islam Progresif sebagai identik, namun tak sedikit yang mendefinisikan keduanya secara berbeda. Omid Safi, Asisten Profesor Studi Islam di Universitas Colgate, Hamilton, New York, Amerika Serikat, berpandangan bahwa pemikiran Islam Progresif merupakan kelanjutan sekaligus berangkat dari tradisi Islam Liberal yang telah berumur 150 tahun. Kelompok liberal mendukung Islam yang secara umum menunjukkan identifikasi yang tanpa kritik terhadap modernitas, dan kerapkali mem-*by-pass* diskusi-diskusi tentang kolonialisme dan imperalisme. Sementara kelompok progresif mendukung Islam yang kritis terhadap kolonialisme, baik dalam manifestasinya pada abad 19 maupun dalam bentuknya yang terkini. Muslim progresif mendukung kritik non-apologetik dalam kaitan Islam dan modernitas, dikarakteristikkan sebagai postmodern dalam pengertian pendekatan kritis mereka terhadap modernitas, serta menekankan pada tindakan dan transformasi sosial konkret. Lihat Omid Safi, "What Is Progressive Islam?", *ISIM Newsletter*, No. 13, Desember 2003, hal. 48.

[3] Secara etimologis, pembaruan mengandung pengertian yang sama dengan modernisasi, yaitu pikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat-istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya, agar semua itu dapat disesuaikan dengan pendapat-pendapat dan keadaan-keadaan baru yang ditimbulkan ilmu pengetahuan modern. Secara historis, pembaruan atau modernisasi dalam Islam dipahami sebagai gerakan kembali kepada Alquran dan hadis, dua sumber pokok ajaran Islam, yang telah tertutup oleh tradisi, adat kebiasaan yang tidak sesuai dengan ajaran pokok Islam, serta kejumudan berpikir dan sikap tertutup. Kembali kepada Alquran dan hadis berarti memakai ijtihad untuk menafsirkan kedua pokok ajaran Islam itu. Maka, pembaruan Islam diikuti oleh dibukanya kembali pintu ijtihad yang telah dinyatakan tertutup pada abad ke 12. Lihat Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989), hal. 83.

[4] Martin van Bruinessen, *Liberal and Progressive Voices in Indonesian Islam*, Unpublished paper, hal. 1-2.

[5] Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004), hal. 21-22.

dalam pemikiran dan pengembangan ajaran-ajaran Islam, dan kehilangan *psychological striking force* dalam perjuangannya." Lebih jauh, Nurcholish sampai pada kesimpulan bahwa organisasi-organisasi reformis, terutama Muhammadiyah, Al-Irsyad, dan Persis, telah mengalami stagnan dan kehilangan dinamismenya. Mengapa? "Sebab mereka, pada akhirnya, telah menjadi beku sendiri, karena mereka agaknya tidak sanggup menangkap semangat dari ide pembaruan itu sendiri, yakni dinamika dan progresivitas." Alasan-alasan inilah yang mendasari gagasan Nurcholish tentang "keharusan pembaruan pemikiran Islam dan masalah integrasi umat."[6]

Salah satu pemikiran pembaruan Nurcholish adalah pentingnya "sekularisasi" sebagai salah satu bentuk "liberalisasi" atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan keliru yang telah mapan.[7] Gagasan-gagasan yang dikemukakan oleh Nurcholish sebelumnya telah didiskusikan oleh sejumlah intelektual Yogyakarta, yang lebih dikenal sebagai kelompok Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), pada tahun 1960-an. Beberapa di antaranya adalah A. Mukti Ali, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Dawam Rahardjo. Awalnya mereka tak mendapat dukungan dari lingkaran HMI sendiri. Namun, dengan dukungan yang kuat dari rezim Orde Baru yang baru berkuasa, mereka bisa mencapai posisi yang berpengaruh. Mukti Ali diangkat sebagai Menteri Agama pada 1972-1978, dan dia membawa Djohan Effendi sebagai Kepala Penasihat Dialog Antar-Agama. Dawam Rahardjo bergabung dengan Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), sebuah LSM berorientasi pembangunan yang pertama di Jakarta. Sementara Nurcholish Madjid kemudian meng-institusionalisasikan gerakan pembaruan Islam dengan mendirikan Kelompok Kajian Agama (KKA) Paramadina pada 1986.[8]

Namun, dengan lebih berorientasi pada kelas menengah Muslim yang sedang tumbuh, kelompok Nurcholish dianggap kurang memberi perhatian pada isu-isu kelompok minoritas, seperti hak-hak komunis dan sekte-sekte sempalan, serta hak-hak ekonomi kaum miskin. Mereka juga dinilai kurang memberi perhatian pada isu ketidaksetaraan gender yang bersumber pada Islam. Dalam kaitan inilah, Abdurrahman Wahid, salah satu pemimpin Nahdlatul Ulama

---

[6] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), hal. 204-214.

[7] M. Dawam Rahardjo, "Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid," dalam Madjid, *Islam, Kemodernan,* hal. 19.

[8] Bruinessen, *Liberal and Progressive Voices*, hal. 4-9.

(NU)[9] yang paling berpengaruh, muncul sebagai representasi pendukung Islam tradisionalis yang terutama berorientasi pada pencarian fikih yang relevan secara sosial. Wahid dikenal sebagai aktivis HAM, pembaru Islam bercorak liberal serta pendukung hak-hak minoritas. Berbeda dengan kelompok Nurcholish, fokus utama Wahid adalah pada pembangunan, pemberdayaan, dan demokratisasi rakyat bawah (*grassroot*) yang dijelaskan dalam kerangka HAM dengan merujuk ushul fiqih, teori hukum Islam. Gagasan Wahid ini menstimulasi perdebatan intelektual dan pemikiran kreatif diantara generasi pemikir dan aktivis NU yang lebih muda.[10]

Abdurrahman Wahid bersama sejumlah aktivis muda NU kemudian terlibat dalam suatu program yang melibatkan pesantren dalam pembangunan masyarakat dan transformasi sosial. Mereka mendirikan sejumlah LSM yang berkonsentrasi pada penerjemahan bahasa fiqih dalam mengakomodasi ide-ide modern dan menjadikannya relevan dengan persoalan-persoalan sosial. Salah satu yang terkenal adalah Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M),[11] berdiri pada 1983, dan diketuai oleh intelektual muda progresif Masdar F. Mas'udi. Dari rahim NU dan P3M ini kemudian lahir Jaringan Islam Emansipatoris (JIE) yang menawarkan paradigma keberagamaan yang menjadikan pencarian solusi atas persoalan kemanusiaan dalam kehidupan rill sebagai komitmen utama agama. Selain melakukan studi dan penelitian, aktivitas P3M dan JIE meliputi pendidikan dan pelatihan, penerbitan, advokasi, dan seminar.

Sementara itu, di dalam tubuh NU sendiri didirikan Lembaga Kajian dan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) Nadlatul Ulama pada 1985 di Jakarta. LAKPESDAM menjadi salah satu perangkat organisasi NU yang diberi mandat untuk menyelenggarakan program kajian, pendidikan dan penerbitan dalam rangka ikut serta mewujudkan masyarakat yang sejahtera, berkeadilan, dan demokratis.

---

[9] NU didirikan di Jawa Timur pada 1926 dan dimaksudkan untuk mempertahankan praktik-praktik pendidikan dan keagamaan tradisional dari ancaman kelompok reformis. NU merupakan representasi dunia ulama (kiai) dan pesantren, sekolah Islam tradisional.

[10] Bruinessen, *Liberal and Progressive Voices*, hal. 12-13.

[11] Staf-staf ahli P3M ketika berdiri terdiri dari beragam latar belakang antara lain Ivan A. Haidar (antropologi), Dr Mansour Faqih (andragogy), Lies Marcoes-Natsir (gender), Helmi Ali (pelatihan), Muchtar Abbad (pengembangan masyarakat) dan Wardah Hafidz (pelatihan gender). Sementara itu, dewan pendiri P3M terdiri dari KH Jusuf Hasyim, KH Sahal Mahfudh, Dr Tuty Alawiyah, KH Abdurrahman Wahid, Adi Sasono, Soetjipto Wirosarjono, M. Dawam Rahardjo. Dewan Pengurus diketuai Masdar F. Mas'udi.

Pada tahun 1990-an, corak pembaruan Islam progresif model kelompok tradisionalis ini diwarisi oleh kelompok diskusi yang mentransformasi diri menjadi LSM, LKIS. Sebagian besar aktivisnya adalah mantan santri dan mahasiswa di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga. Lingkaran studi ini menerbitkan buku, menggelar seminar, serta demonstrasi dengan gerakan mahasiswa lainnya dalam isu-isu seperti soal tanah, tenaga kerja wanita, dampak pembangunan dan sastra pembebasan. Sejak 1997, LKiS menjadi yayasan, yang secara lebih sistematis melakukan penelitian, kajian regular, pendampingan masyarakat, menerbitkan buletin Jumat *Al-Ikhtilaf*, *talkshow* di media, program audio-visual, advokasi kebijakan pemerintah lokal, dan kegiatan-kegiatan lain.

Sebagai salah satu hasil pelatihan LKiS Yogyakarta, didirikan Lembaga Kajian Hak Asasi Manusia (LKHAM) di Tasikmalaya pada 1999. LKHAM merupakan LSM yang mewadahi santri dan pesantren di Tasikmalaya yang meyakini kesesuaian antara Islam, HAM, dan demokrasi. LKHAM berusaha menjadi *counter-movement* bagi gerakan Islam formalis di Tasikmalaya, dengan visi dan misi Islam transformatif dan toleran untuk membangun masyarakat sipil yang kritis dan mandiri.

LKiS juga menjalin kemitraan dengan Lembaga Advokasi dan Pendidikan Rakyat (LAPAR) di Sulawesi Selatan yang didirikan pada 1999. LAPAR menjalin hubungan dengan mahasiswa, petani, dan kaum miskin kota. Mereka berupaya menangani isu-isu strategis seperti wacana pembebasan, budaya lokal dan advokasi. Sejak munculnya isu dan fenomena riil formalisasi syariat Islam di Sulawesi Selatan, LAPAR termasuk yang paling aktif melakukan *counter-hegemony* di Bulukumba dan daerah-daerah lainnya di Sulawesi Selatan yang semarak mengeluarkan Peraturan Daerah dan Peraturan Desa bernuansa Syariat Islam.

Dibanding dengan LSM-LSM di atas, Jaringan Islam Liberal (JIL)[12] terbilang paling baru, namun dianggap paling vokal, terutama dalam menyuarakan gagasan-gagasan Islam Liberal yang berakar pada

[12] JIL adalah komunitas yang mengkaji dan mengetengahkan perbincangan mengenai visi keislaman yang toleran, terbuka, dan mendukung penguatan proses demokratisasi di Indonesia. Kegiatan yang dilakukan JIL meliputi unjuk-wicara (*talk-show*) mingguan yang disiarkan di seluruh Indonesia melalui radio 68H Jakarta, sindikasi artikel-artikel berkualitas yang disiarkan media-media daerah di seantero nusantara, penerbitan buku, serta layanan informasi publik melalui situs www.islamlib,com. Lihat *back-cover* dalam Luthfi Assyaukanie (ed), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, (Jakarta: JIL dan TUK, 2002).

pemikiran kelompok Nurcholish sebagai generasi pendahulunya. JIL adalah representasi penuh gerakan dan pemikiran Islam liberal di Indonesia kontemporer. Munculnya JIL terkait erat dengan proses demokratisasi Indonesia setelah jatuhnya Soeharto pada 1998. Periode transisi demokrasi ini menyaksikan munculnya sejumlah ekspresi fundamentalisme dan radikalisme Islam yang direpresentasikan oleh organisasi-organisasi seperti Front Pembela Islam (1998), Laskar Jihad (1999), Majelis Mujahidin Indonesia (2000) dan Hizbut Tahrir Indonesia,[13] serta di ranah politik berdiri Partai Keadilan (1998).[14] Selain mendukung implementasi hukum Islam di Indonesia, organisasi-organisasi tersebut terlibat dalam meningkatnya konflik kekerasan agama, khususnya antara Islam dan Kristen melalui mobilisasi para pejuang Islam di wilayah konflik. Pendirian JIL dimaksudkan untuk merespons aktivisme militan dan radikalisme Islam tersebut.[15]

JIL adalah forum terbuka untuk mendiskusikan dan mendiseminasikan gagasan Islam liberal di Indonesia yang bermula dari serangkaian diskusi yang diselenggarakan sejumlah intelektual muda Muslim di Institut Studi Arus Informatika (ISAI), Jakarta, dan kemudian meluas melalui diskusi *mailing list* yang bias kita lihat pada (islamliberal@yahoogroups.com) pada awal 2001. Beberapa tokoh kunci dalam fase awal JIL adalah Ahmad Sahal, Budhy Munawar-Rachman, Hamid Basyaib, Nong Darol Mahmada, Goenawan Mohamad, Luthfi Assyaukanie, Rizal Mallarangeng, Denny J.A., Ihsan Ali-Fauzi, A.E. Priyono, Samsurizal Panggabean, Ulil Abshar-Abdalla, Saiful Mujani, dan Hadimulyo. Diskusi pertama digelar pada 21 Februari 2001 di Teater Utan Kayu, Jakarta, bertajuk ”Akar-Akar Liberalisme Islam: Pengalaman Timur Tengah.” dipresentasikan oleh sarjana muda progresif Luthfi Assyaukanie. Pertemuan tersebut kemudian diikuti oleh serangkaian diskusi tatap muka dan melalui *mailing list*. Sejak pertengahan 2001, nama resmi Jaringan Islam Liberal (JIL) digunakan untuk situs resmi www.islamlib.com yang mempublikasikan aktivitas JIL, serta artikel, diskusi dan sumber-sumber yang relevan bagi

[13] Tentang gerakan-gerakan Islam radikal, lihat Jamhari dan Jajang Jahroni (ed), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Grafindo, 2004)

[14] Tentang sejarah PK, lihat Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, (Bandung: Teraji, 2002).

[15] Nicolaus Teguh Budi Harjanto, “Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of *Jaringan Islam Liberal* (The Liberal Islam Network).” Tesis MA Tidak Diterbitkan. (Athens: College of Arts and Sciences, Ohio University, 2003), hal. 8.

diseminasi Islam Liberal. Ulil Abshar Abdalla ditunjuk sebagai koordinator jaringan ini.[16]

JIL mendasarkan dirinya pada sejumlah aspek pemahaman keislaman yang berbeda dengan Islam *mainstream*.[17] Dalam teologi, Islam Liberal menganggap dirinya sebagai ”suatu bentuk penafsiran tertentu atas Islam”. Maka, ”membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam” menempati posisi teratas karena ”Islam Liberal percaya bahwa ijtihad atau penalaran rasional atas teks-teks keislaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bisa bertahan dalam segala cuaca.” Dalam pemahaman terhadap Al-Qur’an dan hadis, Islam Liberal ”mengutamakan semangat religio-etik, bukan makna literal teks.” Ini dipahami sebagai upaya interpretasi kontekstual terhadap Alquran dan hadis. Selain itu, Islam Liberal mendukung pemisahan antara agama dan kekuasaan politik, karena ”Islam Liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut.” Gagasan kebebasan beragama dan pluralisme juga menjadi isu penting di JIL. Bagi Islam Liberal, ”urusan beragama dan tidak beragama adalah hak perorangan yang harus dihargai dan dilindungi.”[18] Di samping itu, isu-isu seperti toleransi, kesetaraan gender, perlindungan terhadap hak-hak minoritas dan upaya menjembatani perbedaan beragama melalui dialog antar-iman, adalah sejumlah wacana yang jamak ditemui dalam tulisan dan diskusi Islam liberal.[19]

Dengan agenda utama sebagaimana yang disebutkan di atas, tentu saja JIL harus berhadapan dengan Islam *mainstream* dan melahirkan sejumlah kritik. Dalam aspek ideologis, sejumlah intelektual Muslim tradisionalis-progresif mengkritik JIL karena orientasi liberalnya. Mereka memandang JIL bias liberalisme Barat, dan pendekatan ini mengabaikan isu-isu penting seperti kesejahteraan, buruh, agama tradisional, Islam lokal, yang problematis bagi

[16] Harjanto, “Islam and Liberalism,” hal. 61-63.

[17] Landasan Islam Liberal sebagaimana tercantum dalam situs resmi JIL adalah: (1) membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam, (2) mengutamakan semangat religio etik, bukan makna literal teks, (3) mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka, dan plural, (4) memihak pada yang minoritas dan tertindas, (5) meyakini kebebasan beragama, dan (6) memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik. Lihat “Tentang Kami” dalam situs resmi JIL: www.islamlib.com.

[18] Lihat ”Tentang Kami” dalam situs resmi JIL: www.islamlib.com.

[19] Tentang wacana-wacana yang dikembangkan oleh JIL selengkapnya lihat Assyaukanie, *Wajah Liberal Islam*.

liberalisme.[20] Kritik teoretis-metodologis datang dari Haidar Bagir, yang mempertanyakan metodologi Islam liberal. Baginya, JIL lemah dalam hal basis teoretis metodenya dalam mengembangkan paradigma pemikiran Islam.[21] Sementara kelompok fundamentalisme Islam mengkritik JIL dengan menulis dua buku dan sejumlah artikel.[22] Puncaknya adalah keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), melalui musyawarah nasionalnya pada 26-29 Juli 2005, yang di antaranya menyatakan bahwa Liberalisme, Sekularisme dan Pluralisme dalam pemikiran keagamaan, tidak sesuai dengan ajaran Islam dan karena itu diharamkan untuk mengikutinya.[23]

Meskipun lebih belakangan dari generasi muda NU, kader-kader muda Muhammadiyah pun muncul ke permukaan wacana pemikiran Islam dengan pendekatan-pendekatan alternatif. JIMM berdiri pada bulan Oktober 2003, di Bogor, melalui sebuah *workshop* yang diselenggarakan oleh Ma'arif Institute for Culture and Humanity, Jakarta. Tokoh penting di balik kelahiran JIMM adalah Moeslim Abdurrahman dan Ahmad Syafi'i Ma'arif. JIMM melakukan kajian-kajian dan penerbitan buku dan jurnal. Munculnya JIMM dilatarbelakangi banyaknya kritik terhadap Muhammadiyah sebagai gerakan pembaruan yang mengalami stagnasi dalam pemikiran. Seperti dipersepsi aktivisnya, Muhammadiyah tidak berdaya menghadapi gempuran problem sosial, ekses globalisasi, neokapitalisme, dan liberalisme. Menurut kalangan mudanya, Muhammadiyah terjebak rutinitas aktivisme yang menumbuhkan kejumudan, birokratisme dan pragmatisme, bahkan terjerembab pada politik praktis.

Komunitas Santri sebagai Pilar Sosio-Intelektual

Pesantren adalah lembaga pendidikan Islam tradisional yang menjadi basis sosio-intelektual yang penting bagi kedua corak pembaruan Islam yang dijelaskan di atas. Nurcholish Madjid adalah alumnus Pondok Pesantren Gontor, Ponorogo, Jawa Timur. Begitu pula generasi pendukung Islam Liberal yang lebih muda, yang menjadi tokoh-tokoh utama JIL, juga memiliki latar belakang pesantren yang

---

[20] Intelektual Muslim tradisionalis muda ini, terutama sekali tergabung dalam Lakpesdam NU, sebuah lembaga penelitian yang menjadi think-tank NU, dan LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial), sebuah lembaga kajian yang juga menjadi penerbit buku.

[21] Lihat Haidar Bagir, "Islib Butuh Metodologi", dalam harian *Republika*, 20 Maret 2002.

[22] Dua buku yang menjadi *counter* Islam Liberal adalah Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam Liberal*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002) dan Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, (Jakarta: Gema Insani, 2002).

[23] Selengkapnya tentang fatwa ini lihat www.mui.or.id/files/07-Fat Munas-Pluralisme.pdf.

kental. Koordinator JIL Ulil Abshar-Abdalla, misalnya, adalah alumnus Pesantren Mathali'ul Falah, di Kajen, Pati, Jawa Tengah. Ahmad Sahal pernah mengenyam pendidikan di Pondok Pesantren Futuhiyyah, Mranggen, Demak, dan Alfalah, Ploso, Kediri, Jawa Tengah. Nong Darol Mahmada juga pernah *nyantri* di Pondok Pesantren Cipasung Tasikmalaya, Jawa Barat.

Aktivis dan pemikir Muslim tradisionalis juga memiliki latar belakang sosio-intelektual yang sangat dekat dengan pesantren. Bahkan, mereka menjadikan pesantren sebagai subjek sekaligus objek pemikiran dan aktivismenya. Abdurrahman Wahid mengawali studinya di pesantren dan kemudian melanjutkan di Al-Azhar dan Universitas Baghdad. Masdar F. Mas'udi juga memiliki latar belakang pendidikan pesantren yang kuat. Begitu pula dengan para aktivis di P3M, Lakpesdam NU, dan LKiS yang hampir bisa dipastikan memiliki latar belakang pendidikan pesantren.

Menariknya, para pengkritik gerakan dan pemikiran Islam Liberal dan Progresif tersebut, terutama dari MUI, juga sama-sama memiliki latar belakang pendidikan pesantren. Pengkritik terkeras JIL, Adian Husaini, misalnya, pernah mengenyam pendidikan di Pondok Pesantren Ar-Rasyid Kendal, Bojonegoro. Begitu pula para ulama di MUI yang dapat dipastikan berlatar belakang pendidikan pesantren.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa pesantren tidak hanya melahirkan intelektual Muslim yang berpikiran tradisional pada satu sisi, dan puritan pada sisi lainnya, tetapi juga intelektual Muslim modern liberal dan progresif. Ini semakin menarik jika dikontraskan dengan anggapan sebagian sarjana Barat yang memandang pesantren sebagai tempat lahirnya muslim jihadis-militan-radikal, setelah serangan 9 September 2001 yang menghacurkan menara kembar World Trade Center (WTC) di New York, Amerika Serikat, juga pemboman di Bali pada tahun (2002 dan 2005).

Peran pesantren sebagai basis sosial-intelektual bagi gerakan, aktivisme, dan pemikiran pembaruan Islam bercorak liberal dan progresif di Indonesia memang tak terbantahkan. Fakta ini menegaskan kontribusi penting pendidikan Islam tradisional model pesantren yang tak hanya menjadi penjaga tradisi Islam dari generasi ke generasi, tapi juga menjadi semacam "inkubator"bagi para pembaru Islam bercorak liberal dan progresif.

Pertanyaan yang hendak dikemukakan di sini adalah: bisakah menemukan genealogi pemikiran Islam Liberal di pesantren? Meski banyak pihak telah mencoba mengaitkan keberadaan pesantren dengan gerakan dan pemikiran Islam Liberal di Indonesia, akan tetapi relatif belum ada peneliti yang berupaya menguji secara langsung keterlibatan dan kontribusi pesantren dalam melahirkan aktivis dan pemikir Islam Liberal di Indonesia. Penelitian semacam ini memang tidak mudah, karena melibatkan pendekatan sejarah sosial-intelektual, jaringan intelektual serta genealogi intelektual. Akan tetapi, sebagai sebuah upaya akademis, penelitian ini mendesak dilakukan agar klaim-klaim relasi pesantren dengan gerakan dan pemikiran Islam Liberal di Indonesia dapat dibuktikan secara ilmiah dan bertanggung jawab.

Literatur Islam Liberal di Indonesia

Terkait dengan gerakan dan pemikiran Islam Liberal di Indonesia, memang sudah terdapat beberapa penelitian yang dilakukan. Untuk kajian dalam bidang pemikiran tokoh-tokoh intelektual Islam Liberal, misalnya bisa ditemukan dalam Greg Barton[24] dan Mu'arif.[25] Meski mengkaji pemikiran tokoh, karya tersebut tidak berupaya untuk menganalisisnya dengan pendekatan sejarah sosial-intelektual dan pendekatan genealogi yang dapat menjelaskan akar-akar sosial, politik, dan historis kemunculan para pemikir tersebut.

Selain kedua karya ini, terdapat pula beberapa karya lain yang lebih mendalami corak pemikiran Islam Liberal dalam tema-tema tertentu. Termasuk dalam kaitan ini adalah karya yang ditulis oleh Muhammad Ali,[26] Nicolaus Teguh Budi Harjanto,[27] dan Ahmad Bunyan Wahib.[28] Karya Ali berikhtiar melihat gerakan Islam Liberal dengan studi kasus pada JIL, terkait dengan jaringan politik, organisasi, dan asal-usul intelektualnya. Latar belakang sosio-politik juga menjadi titik

---

[24] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid, 1968-1980*, (Jakarta: Pustaka Antara-Paramadina, 1999).

[25] Mu'arif, *Muslim Liberal: Membidik Pemikiran Ahmad Wahib*, (Yogyakarta: Tajidu Press, 2003).

[26] Muhamad Ali, "The Rise of Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia", *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2003.

[27] Nicolaus Teguh Budi Harjanto, "Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of *Jaringan Islam Liberal* (The Liberal Islam Network)." Tesis MA Tidak Diterbitkan. (Athens: College of Arts and Sciences, Ohio University, 2003).

[28] Ahmad Bunyan Wahib, "Liberal Islam in Indonesia: The Attitude of *Jaringan Islam Liberal* Towards Religious Freedom and Pluralism." Tesis MA Tidak Diterbitkan, (Leiden: Universiteit Leiden, 2004).

tekan artikel Ali dalam melihat kemunculan JIL. Namun, genealogi intelektual para aktivis JIL, terutama pengaruh latar belakang pendidikan pesantren para tokoh utamanya bagi perkembangan pemikiran liberal mereka, tak menjadi satu kajian yang spesifik dalam artikel tersebut. Sementara karya Harjanto dan Wahib merupakan dua karya sarjana yang secara spesifik mencoba menganalisis wacana pemikiran yang dikembangkan oleh JIL. Namun kedua karya tersebut tidak menjelaskan secara genealogis bagaimana pemikiran Islam Liberal bermetamorfosis.

Di samping karya-karya tersebut, terdapat karya Halid yang mencoba menjelaskan posisi dan peran Islam Liberal dalam peta pemikiran dan gerakan Islam Indonesia, serta menganalisis pemikiran Islam Liberal dalam konteks ideologi-keagamaan, sosial-budaya, dan sosial-politik.[29] Karya ini juga tidak memasukkan penjelasan dan pendekatan genealogi dalam studinya. Terdapat pula upaya untuk melihat faktor pendidikan dan peran komunitas epistemik dalam menjelaskan munculnya pemikiran Islam Liberal di Indonesia seperti yang dilakukan oleh Akh Muzakki.[30] Akan tetapi, karya ini juga tidak masuk lebih jauh ke dalam pejelasan-penjelasan genealogis.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa belum ada satu pun upaya kesarjanaan yang mendiskusikan gerakan dan pemikiran Islam Liberal di Indonesia melalui pendekatan genealogi. Dalam aras inilah, penggunaan pendekatan genealogi dalam mengkaji intelektual Muslim Liberal di Indonesia menjadi penting.

Mendifinisikan Islam Liberal

Istilah ”Islam liberal” pertama kali digunakan oleh Asaf Ali Asghar Fyzee (1899-1981), seorang intelektual Muslim India, dalam karyanya *A Modern Approach to Islam*, yang terbit pertama kali pada 1963. Dalam bukunya itu, Fyzee mendukung penafsiran kembali dan pengujian ulang terhadap syariah (hukum Islam) dan fikih (yurisprudensi Islam) agar sesuai dengan kehidupan modern kontemporer. Dia juga menggunakan istilah “Islam Protestan” untuk membedakannya dari Islam skripturalis atau Islam ortodoks.[31]

---

[29] Halid, “Liberalisme Islam Indonesia: Studi tentang Pemikiran dan Gerakan Islam Liberal di Indonesia,” Disertasi S3 Tidak Diterbitkan, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2009).

[30] Akh Muzakki, “Is Education Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thinking in Indonesia,” dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 02, No. 02, Desember 2007, hal. 280-322.

[31] Asaf A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam,* (London: Asia Publisher, 1963), hal. 104. Sebagaimana dikutip oleh Nicolaus Teguh Budi Harjanto dalam “Islam and Liberalism in Contemporary

Berdasarkan pandangan tersebut, maka Muslim liberal, demikian Fyzee mendefinisikan, adalah Muslim yang berpandangan bahwa makna dasar teks tak dapat dicapai hanya melalui makna literal teks tersebut, melainkan dengan mempertimbangkan konteks penafsiran. Oleh karena itu, menurut Fyzee, seperti Protestan dalam agama Kristen, muslim liberal berpendapat bahwa ajaran-ajaran Islam seharusnya dipahami secara kritis oleh umat Islam itu sendiri agar dapat mencapai pemahaman yang lebih baik dalam ajaran-ajaran tersebut.[32]

Istilah Islam liberal kemudian muncul dalam karya Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*. Buku ini mencoba menelusuri perkembangan pemikiran liberal di dunia Arab selama empat generasi dengan mengkaji sejumlah pemikir yang dianggap mewakili kecenderungan generasi tertentu. Karena ingin menghindar dari pengaburan perbedaan dan pemaksaan penyatuan masing-masing pemikir, karya ini tidak mendefinisikan Islam liberal secara tegas. Namun, Hourani menyinggung bahwa istilah liberal yang digunakannya merujuk pada pengadopsian pemikiran politik Eropa yang muncul dari revolusi industri yang diwujudkan dalam sistem perdagangan, perubahan produksi dan konsumsi, diplomasi, pemerintahan, pendidikan dan relasi antara laki-laki dan perempuan.[33]

Adalah Leonard Binder dalam karyanya *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, yang membedakan Islam liberal dengan Islam tradisional. Bagi kelompok tradisionalis Islam, bahasa Al-Qur'an adalah dasar bagi pengetahuan absolut tentang dunia. Sementara bagi kaum liberal Islam, bahasa Alquran memang selaras dengan esensi wahyu, tapi isi dan makna wahyu tidaklah verbal. Oleh karena itu, terdapat kebutuhan untuk tidak hanya memahami wahyu secara literal, tetapi juga mempertimbangkan konteks yang direpresentasikan atau ditampakkan oleh bahasa.[34]

Indonesia: The Political Ideas of *Jaringan Islam Liberal* (The Liberal Islam Network)," (Tesis Master, Ohio University, 2003), hal. 11.

[32] Fyzee, *A Modern Approach,* hal. 84-102. Sebagaimana dikutip oleh Ahmad Bunyan Wahib dalam "Liberal Islam in Indonesia: The Attitude of *Jaringan Islam Liberal* Towards Religious Freedom and Pluralism," (Tesis Master, Universiteit Leiden, 2004), hal. 8.

[33] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Ages 1798-1939,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hal. iv-vii.

[34] Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies,* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hal. 4.

Upaya yang lebih komprehensif dalam menjelaskan Islam liberal dilakukan oleh Charles Kurzman dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*.[35] Menggunakan konsep Islam liberal sebagai alat bantu analisis, Kurzman menemukan tiga tradisi interpretasi sosio-religius yang berkembang dalam sejarah Islam selama lebih dari dua abad. *Pertama*, Islam adat (*customary Islam*), yang merupakan kombinasi antara kebiasaan lokal dengan kebiasaaan yang dilakukan di seluruh dunia Islam. *Kedua*, Islam revivalis (*revivalist Islam*), yang juga kerap disebut Islamisme, Fundamentalisme, dan Wahabisme. Islam revivalis ini menyerang interpretasi adat yang kurang memberi perhatian pada inti doktrin Islam. *Ketiga*, Islam liberal (*liberal Islam*), yang mengkritik Islam adat maupun Islam revivalis yang dianggap sebagai keterbelakangan (*backwardness*) dan menghalangi dunia Islam untuk menikmati modernitas: kemajuan ekonomi, demokrasi, hak-hak hukum, dan sebagainya. Islam liberal memandang, jika dipahami secara benar Islam sejalan dengan liberalisme Barat.[36]

Berdasarkan analisisnya terhadap perdebatan-perdebatan seputar hubungan liberalisme dengan sumber-sumber primer Islam, Alquran dan Sunnah, Kurzman mengidentifikasi tiga bentuk Islam liberal. *Pertama*, syariah liberal (*liberal shari'a*), yang memandang bahwa sikap liberal didukung secara eksplisit oleh syariah, dan "jika dipahami secara tepat syariah itu pada dirinya bersifat liberal." *Kedua*, syariah yang diam (*silent shari'a*), bahwa umat Islam bebas mengadopsi sikap liberal dalam hal-hal yang oleh syariah dibiarkan terbuka untuk dipahami oleh akal manusia, karena memang syariah tidak memberi jawaban jelas mengenai topik-topik tertentu. Pandangan ini didasarkan pada fakta bahwa dari sekitar 6000 ayat Alquran, hanya 200 ayat yang memuat aspek hukum, dan bahwa Alquran tidak memerintahkan untuk memberlakukan bentuk pemerintahan tertentu. *Ketiga*, syariah yang diinterpretasikan (*interpreted shari'a*), yang merupakan bentuk yang paling dekat dengan pemikiran liberal Barat. Bentuk ketiga ini berpandangan bahwa syariah ditengahi oleh penafsiran manusia, keanekaragaman penafsiran merupakan salah satu tradisi Islam, ketidaksepakatan dalam penafsiran berguna bagi umat Islam, dan pemahaman agama yang benar menuntut adanya dialog.[37]

---

[35] Charles Kurzman, *Liberal Islam, A Sourcebook,* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, berjudul *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2003).

[36] Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, hal. xiii-xvii.

[37] Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, hal. xxxii-xlii.

Karya Kurzman merupakan kumpulan artikel para pemikir dari beragam paham Islam liberal yang mewakili seluruh dunia Islam. Antologi ini dibagi ke dalam enam bagian: menentang teokrasi, demokrasi, hak-hak perempuan, hak-hak non-Muslim, kebebasan berpikir, dan gagasan tentang kemajuan. Menentang teokrasi terkait dengan keberatan permberlakuan syariah secara formal dalam negara. Demokrasi berhubungan dengan konsep musyawarah (*syura*) dalam Islam, pluralisme politik, partisipasi warga dan pemerintahan sekuler. Hak-hak kaum perempuan terkait dengan penolakan terhadap penafsiran Alquran dan hadis yang bersifat diskriminatif dan menindas perempuan. Hak-hak non-Muslim berhubungan dengan jaminan bagi non-Muslim untuk menjalankan agamanya, toleransi dan keberagaman, dan penentangan terhadap diskriminasi berdasarkan agama. Kebebasan berpikir terkait dengan kebolehan ijtihad dan kebebasan yang diberikan syariah untuk berefleksi dan melakukan penyelidikan bagi kemajuan intelektual dunia Islam. Gagasan tentang kemajuan berhubungan dengan penerimaan terhadap modernitas dan perubahan, serta berupaya melepaskan diri dari tradisionalisme.[38]

Berdasarkan sejumlah definisi yang dibuat oleh para sarjana tersebut, Islam liberal dalam studi ini akan didefinisikan dengan cara yang paling longgar sebagai pandangan bahwa Islam memberi peluang bagi penafsiran teks wahyu berdasarkan konteks, membuka kebebasan untuk menggunakan akal dan mempraktikkan tradisi lokal dalam hal-hal yang tidak diatur oleh wahyu, dan menerima hal-hal baru yang tidak bertentangan dengan Islam.

Dengan dasar argumen seperti ini, Islam liberal—meski kata liberal[39] merujuk langsung pada pemikiran modern yang berkembang di Eropa pasca-revolusi industri sebagaimana yang telah disinggung oleh Hourani—dapat memperoleh landasan historisnya. Asal-usul Islam liberal tidak melulu dilekatkan pada Barat, sebagai pengaruh langsung pemikiran politik modern yang berkembang di Eropa, dan di Indonesia datang bersama kolonialisme—meski pengaruh tersebut

[38] Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, hal. xliii-lx.

[39] Mengikuti catatan penting Kurzman ketika ia menggunakan term liberal dalam karyanya, dengan beberapa modifikasi, istilah liberal di sini digunakan dalam pengertian: (1) tidak semua intelektual yang didiskusikan dalam studi ini menganggap diri mereka sebagai kaum liberal; (2) mereka mungkin tidak mendukung seluruh aspek ideologi liberal, sekalipun mereka menganut beberapa di antaranya; (3) bahwa istilah liberal mengandung konotasi negatif bagi sebagian dunia Islam; (4) konsep Islam Liberal digunakan sebagai sebuah alat bantu analisis, bukan kategori mutlak; (5) karya ini tidak terlibat dalam perdebatan tentang Islam Liberal secara khusus, melainkan sekadar mendeskripsikan basis-basis pesantrennya. Bandingkan dengan Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, hal. xiii.

sama sekali tak bisa dinafikan. Upaya penelitian ini dengan menggunakan definisi yang agak longgar terhadap Islam liberal tersebut adalah dalam pengertian memberi kemungkinan penggalian historis Islam liberal hingga ke masa awal kedatangan Islam di Nusantara, melalui terjadinya proses Islamisasi.

Mengapa Genealogi?

Dalam studi tradisional, genealogi didefinisikan sebagai studi mengenai evolusi dan jaringan dari sekelompok orang sepanjang beberapa generasi. Konsep genealogi ini berguna untuk memperhatikan gerak perkembangan diakronik dan rantai intelektual antar-generasi. Genealogi kemudian diberi makna baru oleh Michel Foucault,[40] yang mengungkapkan bahwa genealogi tak berpretensi untuk kembali ke masa lalu dengan tujuan untuk memulihkan sebuah kontinuitas yang tak terputus. Genealogi, menurutnya, berusaha mengidentifikasi hal-hal yang menyempal, penyimpangan-penyimpangan kecil, dan memfokuskan diri pada retakan-retakan, kondisi-kondisi sinkronik, dan tumpang tindihnya pengetahuan yang bersifat akademis dengan kenangan-kenangan yang bersifat lokal.[41] Lebih terkini, antropolog Talal Asad mencoba menggunakan pendekatan genealogi untuk menjelaskan dunia Islam modern.[42] Langkah yang sama kemudian juga ditempuh oleh Yudi Latif dalam menjelaskan inteligensi Muslim Indonesia pada abad ke-20.[43]

Pendekatan genealogi dalam penelitian ini dipahami dalam pengertian yang digunakan oleh Michiel Leezenberg,[44] yang dijelaskan dalam tiga kerangka. *Pertama*, tak seperti pendekatan Marxis, genealogi bukanlah hasil dari perpecahan antara basis ekonomi dan suprastruktur ekonomi; justru genealogi mempertanyakan bagaimana pemisahan ini muncul secara historis, khususnya melalui praktik-praktik pemerintah yang berubah. Genealogi tidak memperlakukan ideologi sebagai distorsi dan dilawankan dengan kebenaran ilmiah

---

[40] Dalam hal ini, Foucault dipengaruhi oleh Nietzsche yang sebelumnya telah menulis *On The Genealogy of Morality*. Foucault sendiri menulis artikel berjudul "Nietzsche, Genealogy, History."

[41] Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 7-8. Lihat pula Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," dalam D.F. Bouchard (ed), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, (Ithaca, Cornell University Press, 1977), hal. 139-164, dan "Genealogy and Social Criticism," dalam S. Seidman, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), hal. 39-45.

[42] Talal Asad, *Genealogies of Religion*, (Maryland: Johns Hopkins University Press, 1993)

[43] Latif, *Inteligensia Muslim*.

[44] Michiel Leezenberg, "Approaching Modern Muslim Thought," *ISIM Review* 17, Spring 2006, hal. 21.

objektif yang bebas kuasa, melainkan mengasumsikan bahwa semua bentuk pengetahuan dan kebenaran dibentuk oleh relasi kuasa.

Kedua, pendekatan genealogi bukanlah hasil dari asumsi bahwa semua modernitas diimpor atau dipaksakan dari pihak Barat yang imperialis atau bahwa semua tindakan non-Barat dalam proses ini adalah perkara adaptasi dan kolaborasi, atau resistensi dan kontestasi; melainkan, genealogi membuka pertanyaan tentang jenis perantaraan (*agency*) apa yang dibentuk oleh proses modernisasi tersebut. Maka, kaum intelektual di sini dibentuk oleh praktik-praktik baru dalam pendidikan, penerbitan, dan pemerintah yang memainkan peranan baru yang beragam.

Ketiga, pendekatan genealogi tidak berfokus pada individu atau institusi, tapi dalam praktik-praktik. Lebih jauh, pendekatan genealogi mempertanyakan bagaimana praktik-praktik tersebut dijustifikasi oleh norma-norma yang beragam, dan bagaimana mereka dibentuk oleh jenis kuasa yang berbeda-beda. Dalam cara ini, sebuah pemikiran berbeda, baru, dan beragam, dari pengetahuan amatir non-akademis dan tak resmi para intelektual awam, dapat dikaji.

Melalui ketiga kerangka ini, tak hanya dapat dibuktikan genealogi dan jaringan intelektual Islam Liberal yang terbentuk dalam lingkaran pesantren, tetapi juga dapat dijelaskan relasi kuasa—peran negara, media, dan pendidikan—dalam membentuk gerakan dan pemikiran Islam Liberal di Indonesia. Selain itu, dapat dijelaskan pula aspek-aspek yang membuat pemikiran Islam Liberal dapat diterima, sekaligus penyimpangan dan perubahan yang terdapat di dalam pemikiran Islam Liberal yang memunculkan generasi-generasi baru. Sebagaimana diungkapkan Leezenberg, pentingnya pendekatan genealogi adalah ”memunculkan pertanyaan-pertanyaan dan jawaban-jawaban baru”, yang tak terungkap dengan pendekatan-pendekatan yang lain.

Melalui sketsa penggambaran karya-karya seputar pesantren di atas, dan tinjauan pustaka terhadap gerakan dan pemikiran Islam Liberal di Indonesia, dapat ditegaskan bahwa belum ada upaya untuk mengkaji intelektual Muslim Liberal di Indonesia terkait hubungannya dengan dunia pesantren dengan pendekatan genealogi.

Oleh karena itu, berdasarkan penjelasan singkat tentang pendekatan genealogi yang dimaksudkan dalam penelitian ini, maka tujuan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

Pertama, Mengkaji jaringan intelektual Muslim Liberal di Indonesia berdasarkan asal-usul pesantren yang menjadi tempat studi awalnya, beserta jaringan guru-murid yang tercipta.

Kedua, Mengkaji interaksi dan jaringan intelektual antar-pesantren di Indonesia, dan pesantren dengan dunia Islam lebih luas dalam menjelaskan akar-akar pemikiran Islam Liberal di dunia pesantren.

Ketiga, Mengkaji kondisi-kondisi sosial-politik Indonesia, khususnya kebijakan pemerintah, yang memungkinkan tumbuhnya gerakan dan pemikiran Islam Liberal di Indonesia.

Keempat, Mengkaji bagaimana nilai-nilai Islam Liberal dapat diterima dan dijustifikasi oleh sebagian Muslim Indonesia berhadapan dengan norma-norma yang berbeda dan beragam.

Kelima, Mengkaji peran media massa dalam kontribusinya mem-perkenalkan dan mempopulerkan gagasan Islam Liberal di Indonesia.

Fokus Kajian

Penelitian ini akan dirancang untuk menjawab sejumlah pertanyaan menyangkut sejumlah poin penting sebagai berikut ini:

1. **Pemikiran;** aspek ini berupa satu kajian komprehensif tentang corak pemikiran Islam yang selama ini diketengahkan para aktor utama gerakan Islam Liberal, terutama sebagaimana terdapat dalam karya-karya yang mereka hasilkan—artikel, buku, selebaran, majalah, dan lain sebagainya. Termasuk dalam konteks ini adalah argumen Islam yang diketengahkan menyangkut setiap pemikiran yang disuarakan. Selanjutnya, konstruksi pemikiran tersebut akan digali dalam dunia intelektual pesantren di Indonesia, baik yang terdapat dalam karya-karya keislaman yang beredar di pesantren maupun pemikiran sejumlah tokoh pesantren (kiyai).
2. **Gerakan;** aspek ini akan diarahkan untuk menggali praktik-praktik sosial-intelektual dan politik oleh mereka yang terlibat dalam gerakan Islam Liberal ini. Sebagaimana telah dijelaskan, banyak sarajna modern yang digunakan dalam kerangka mendiseminasikan gagasan-gagasan Islam Liberal di kalangan masyarakat Indonesia. Di samping membentuk satu Jaringan Islam Liberal (JIL), mereka juga kerap menyelenggarakan

berbagai kegiatan semisal seminar, tlkshow, penerbitan, dan lain sebagaianya.

3. **Jaringan**; bidang ini dimaksudkan untuk mengkaji relasi-relasi yang mereka (eksponen JIL) miliki dan selanjutnya diakumulasi menjadi satu sosial-politik dan budaya untuk mengedepankan agenda-agenda Islam liberal di Indonesia. Jaringan ini akan digali baik melalui relasi kuasa mereka dengan berbagai pihak, tapi yang terpenting adalah relasi denga dunia Islam di pesantren. Untuk itu, catatan biografis sejumlah eksponen JIL akan menjadi salah satu bentuk pembahasan disini.

2

JEJAK HISTORIS

Islam Indonesia dan Benih-benih Liberalisme

Islamisasi sebagai Arus Pembebasan

Kenyataan unik dari perkembangan liberalisme di Indonesia yang perlu dicermati adalah, mengapa para pendukung dan pelopor dari gagasan liberal jutsru muncul dari lingkungan komunitas yang memiliki kredensial Islam? Bab ini hendak menunjukkan bahwa akar-akar Islam Liberal bisa ditelusuri mulai dari masuknya Islam ke Nusantara. Sejumlah teori sudah dikemukakan tentang proses dan watak Islam yang masuk ke Nusantara. Dengan melihat proses Islamisasi tersebut, basis sosio-historis kencenderungan Islam kini bisa ditemukan, termasuk akar historis dan kultural bagi pemikiran dan gerakan Islam Liberal di Indonesia. Sebab, sebagaimana jamak diakui para sarjana, karakter Islam yang masuk ke Nusantara berkontribusi bagi pembentukan wajah Islam Indonesia.

Adalah A.H. Johns yang mengkritik teori bahwa pedagang memainkan peran terpenting dalam penyebaran Islam, dimana perkawinan antara para pedagang dengan para keluarga bangsawan menghasilkan konversi kepada Islam dalam jumlah besar. Dengan kritik itu, Johns mengajukan teori bahwa adalah para sufi pengembara

yang terutama melakukan penyiaran Islam di nusantara. Para sufi ini dinilai berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk nusantara, setidaknya sejak abad ke-13 M.[1] Nurcholish Madjid adalah salah seorang pendukung teori sufi ini. Menurut Madjid, ketika kaum Muslim mengalami kemunduran dalam politik dan militer, serta kegiatan intelektual Islam pada abad-abad ke-12 dan 13, adalah gerakan sufi yang mempertahankan semangat keagamaan, sekaligus memperantarai penyebaran Islam ke Asia Tenggara, termasuk Indonesia dan pedalaman Afrika.[2]

Johns melihat faktor utama keberhasilan perpindahan agama di nusantara adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal. Salah satu kontribusi utama teori sufi ini adalah terbentuknya korelasi penting antara konversi dengan pembentukan dan perkembangan institusi-institusi Islam, seperti pesantren, madrasah, tarekat sufi, persatuan pemuda (*futuwwah*), serta kelompok dagang dan kerajinan tangan.[3]

Berdasarkan kontribusi kaum sufi dalam perkembangan institusi Islam di nusantara tersebut, Dhofier menyimpulkan bahwa pesantren pada masa awal merupakan kombinasi antara madrasah dan pusat kegiatan tarekat.[4] Pola ini membuat tak terjadinya pertentangan antara syariah dan tarekat dalam kecenderungan keagamaan yang tumbuh di Jawa. Meski tak bisa dipastikan kapan pesantren pertama kali muncul,[5] namun menurut Dhofier, karya sastra Jawa klasik seperti *Serat Cebolek* dan *Serat Centini*, pada awal abad ke-16, telah menyebut sejumlah pesantren terkenal di masa itu yang

---

[1] A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History," JSEAH, 2, II (1961), hal. 10-23. Dikutip oleh Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), hal. 14.

[2] Nurcholish Madjid, "Tasawuf dan Pesantren," dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), hal. 104.

[3] Johns, "Sufism as a Category," hal. 15. Dikutip oleh Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 16.

[4] Terkait pesantren yang merupakan kombinasi madrasah dengan pusat kegiatan tarekat adalah salah satu bukti penting dari berkembangnya karakteristik dan kecenderungan neo-sufisme di nusantara pada abad ke-17 dan 18, yang ditandai dengan saling pendekatan dan rekonsiliasi antara ulama yang berorientasi syariah dengan para sufi. Neo-sufisme adalah tasawuf yang telah diperbarui, terutama dilepaskan dari kandungan metafisiknya atau kecenderungannya yang menyimpang, dan digantikan kandungannya oleh ortodoksi Islam. Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 119-120.

[5] Abdul Mun'im DZ menyebut bahwa pesantren merupakan institusi pendidikan Islam klasik di Indonesia, dari Aceh sampai Nusa Tenggara, yang muncul sejak abad ke-12, dengan berbagai nama seperti dayah (Aceh), pondok (Jawa Barat), nyantren (Madura), dan lainnya. Namun, Mun'im tak menunjukkan bukti-bukti kuat untuk mendukung argumennya tersebut. Lihat Abdul Mun'im DZ, "Pergumulan Pesantren dengan Masalah Kebudayaan," dalam Badrus Sholeh (ed), *Budaya Damai Komunitas Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, LSAF, dan TAF, 2007), hal. 39.

menjadi pusat-pusat pendidikan Islam. Pesantren-pesantren tersebut mengajarkan berbagai kitab Islam klasik dalam bidang yurisprudensi, teologi, dan tasawuf.[6]

Dengan demikian, pesantren menjadi salah satu bukti penting dari kontinuitas yang dipertahankan Islam sufi terhadap praktik dan keagamaan lokal, seperti yang dikemukakan Johns. Kontinuitas yang dimaksud adalah bahwa pesantren, sebagaimana diakui sejumlah sarjana, merupakan warisan tradisi pendidikan Hindu-Budha yang tetap dipertahankan ketika Islam datang. Bukti paling kuat bahwa pesantren berasal dari tradisi Hindu-Budha, terlihat dari kata pesantren yang berakar dari kata "santri". Menurut C.C. Berg, kata "santri" berasal dari istilah bahasa India: *shastri*, yang berarti orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu, atau seorang sarjana ahli kitab suci agama Hindu.[7] Dhofier berpendapat kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan.[8] Penjelasan ini menegaskan bukti kuat pengadopsian tradisi pra-Islam yang terjadi bersamaan dengan proses Islamisasi nusantara. Dan adopsi tersebut memperlihatkan aspek kontinuitas yang ditekankan oleh Islam sufi yang masuk ke nusantara.

Proses terbentuknya pesantren sebagai basis bagi berkembangnya gagasan Islam liberal tak terjadi secara linier. Proses tersebut berlangsung bersamaan dengan dinamika internal dan eksternal yang dialami pesantren dalam menghadapi tantangan dan perkembangan sosio-politik dan keagamaan yang terjadi di nusantara. Inilah yang coba dilihat oleh Taufik Abdullah lewat studi historis-sosiologis terhadap dinamika pesantren. Dan, ia menemukan bahwa pada masa awal Islam di nusantara pesantren merupakan budaya kota yang secara politik berintegrasi dengan kekuasaan istana. Pada masa itu, Abdullah menemukan integrasi antara kekuasaan, dagang, dan agama yang direpresentasikan oleh istana (raja) pasar (pedagang), serta masjid dan pesantren (ulama), yang berlangsung di nusantara. Ini terjadi pada periode antara abad ke-13 sampai abad ke-17.[9] Secara politik, pesantren berperan penting sebagai pendukung komunitas

---

[6] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 34.

[7] C.C. Berg, "Indonesia", dalam H.A.R. Gibb (ed), *Whither Islam? A Survey of Modern Movement in the Moslem World*, (London: 1932), hal. 257. Dikutip dari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal. 18.

[8] M. Chatuverdi dan Tiwari, B.N., *A Practical Hindi—English Dictionary*, (Delhi: Rashtra Printers, 1970), hal. 627. Dikutip oleh Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal. 18.

[9] Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hal. 120-121.

politik dan pemberi legitimasi kerajaan.[10] Dalam kehidupan keagamaan, periode ini ditandai oleh kecenderungan kosmopolitanisme keagamaan, sebagai akibat langsung dari perdagangan internasional.[11]

Kondisi ini berubah ketika kekuasaan pusat mulai melemah, dan perimbangan politik di Jawa mengalami peralihan. Hancurnya sentralisasi ini terutama disebabkan oleh dominasi militer dan ekonomi VOC yang mulai mengambil peran dalam jaringan perdagangan di nusantara. Maka, pesantren menyebar ke pedalaman menjauhi pusat kekuasaan.[12] Di sinilah pesantren berkembang menjadi komunitas alternatif dan ulama menjadi elite tandingan (*counter-elite*) dari komunitas kerajaan di kota. Selain tradisi-dialog, tradisi-integrasi juga tumbuh di tingkat komunitas lokal dari yang semula terjadi di pusat kerajaan. Dalam situasi ini, ketimbang memperlihatkan wajah yang mempertentangkan realitas sosial dengan keharusan doktrin, pesantren lebih memperlihatkan dirinya yang jinak.[13] Periode ini ditandai oleh meningkatnya tradisionalisme Islam: kepastian patokan dan sistem perilaku berdasarkan fikih, kemantapan sitem kepemimpinan dan daya tahan terhadap berbagai gelombang politik. Pesantren akhirnya lebih menggali sumber-sumber lama yang telah dimiliki, dan meneruskan apa yang telah diwarisi.[14]

Berkembangnya tradisionalisme Islam dimungkinkan oleh terputusnya watak kosmopolitanisme yang lebih menekankan ortodoksi Islam yang berpusat di Makkah. Juga, karena semakin berjaraknya pesantren dengan kehidupan sosial-politik yang berkembang di pusat kerajaan. Hasilnya, pesantren makin melihat ke dalam ajaran agama, sehingga tradisi tasawuf dan mistisisme berlanjut dan semakin intensif. Pada saat bersamaan, pesantren juga menjadi alternatif atau pelarian bagi para satria-bangsawan yang kecewa dengan lingkungan istana. Di sinilah kemudian perjumpaan pesantren dan kerajaan dalam tradisi kepujanggaan menemukan momentumnya. Mistisisme Islam masuk ke dalam teks-teks sastra yang dihasilkan oleh para pujangga

[10] Integrasi dan peran penting ulama di kerajaan pada masa pra-kolonial ini terlihat melalui institusi-institusi hukum yang dibangun di kerajaan, seperti *kadi* dan *syaikhul Islam* di Aceh dan Banten, atau *penghulu* di Jawa, di mana ulama menduduki posisi utama. Lihat Jajat Burhanudin, "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia," disertasi Ph.D, (Leiden: Universiteit Leiden, 1997), hal. 25-30.

[11] Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 132

[12] Jajat Burhanudin, "*Mainstream* Islam Indonesia," dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: CSIS, 2007), hal. 13.

[13] Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 136-137.

[14] Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 154-155.

keraton, sehingga terciptalah apa yang disebut Abdullah sebagai "sebuah pertemuan dari dua dunia kultural yang telah terbelah."[15]

Perubahan lanskap sosio-politik ini berakibat pada perubahan peran ulama. Jika di kota-kota pusat kerajaan ulama menjadi penasihat politik dan agama para raja, maka di pedalaman para ulama terlibat dalam persoalan-persoalan masyarakat. Pesantren kemudian menjadi medium penting bagi ulama untuk memberikan pendidikan keagamaan kepada masyarakat di sekitar pesantren. Di sinilah ulama menjadi apa yang Geertz sebut sebagai pialang budaya (*cultural broker*) yang berkontribusi pada pembentukan kehidupan sosial-keagamaan kaum Muslim.[16] Sebagai pialang budaya, ulama berperan penting dalam pembentukan ortodoksi dan heterodoksi dari praktik-praktik lokal ke dalam terma-terma hukum Alquran, dan menyesuaikan ajaran dan ideal keagamaan Islam ke dalam realitas masyarakat Jawa.[17] Watak ramah dan akomodatif Islam ini kemudian berkembang menjadi watak dasar budaya Islam pesantren. Oleh sebagian kalangan, wajah Islam yang demikian menjadi salah satu sebab mengapa Islam mudah diterima di Nusantara.

Walisanga merupakan representasi yang paling jelas dari bagaimana budaya dialog dan toleran pesantren dikembangkan. Dalam menyebarkan Islam, walisanga menerapkan dialog dengan lokalitas, di antaranya dengan mengintegrasikan budaya lokal dalam dakwah Islam. Para wali misalnya menggunakan media wayang yang sangat akrab bagi masyarakat Jawa dalam berdakwah, di mana ajaran rukun Islam dipersonifikasikan dengan tokoh pandawa dalam cerita pewayangan.[18]

Gambaran historis ini menjelaskan satu fenomena penting yang menandai Islamisasi Indonesia: pluralisme budaya. Bahwa perkembangan Islam di Indonesia merupakan hasil dialog antara Islam universal dengan karakteristik budaya nusantara.[19] Hasilnya adalah berkembangnya budaya toleran dan pluralisme yang menandai banyak pesantren di wilayah pedesaan di Jawa. Tradisi lokal tidak dianggap sebagai sesuatu yang mengotori kesucian Islam, tetapi justru diakomodasi sejauh tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran pokok

---

[15] Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 155.

[16] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 49.

[17] Burhanudin, "*Mainstream* Islam," hal. 14.

[18] Abdurrahman Mas'ud, "Memahami Agama Damai Dunia Pesantren," dalam Sholeh (ed), *Budaya Damai*, hal. xxi.

[19] Nurcholish Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experiences," dalam *Studia Islamika*,vol. 1, no. 1 (April-Juni), 1994, hal. 60.

Islam.[20] Budaya toleran inilah yang pada gilirannya menjadi basis penting bagi berkembangnya pemahaman Islam yang liberal.

Pesantren dan Reformasi Sosial

Hilangnya kosmopolitanisme Islam Nusantara berpengaruh besar bagi perkembangan pesantren di Jawa. Yang paling penting dikemukakan di sini dengan hilangnya kosmopolitanisme Islam tersebut adalah terhindarnya pesantren dari pengaruh reformasi Islam yang berkembang di perkotaan, yang masuk ke Indonesia sejak akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Dengan semakin menyebar ke pedalaman, menjauhi pusat-pusat perdagangan dan kekuasaan, pesantren lebih memilih berdamai dengan kecenderungan agama populer—agama sebagaimana dimengerti masyarakat dan tradisi setempat—yang lebih mementingkan pengakuan akan iman ketimbang penekanan berlakunya agama resmi sebagaimana teks-teks suci mengajarkan.[21] Di sinilah tradisi-dialog dan tradisionalisme Islam menjadi benteng penting bagi perkembangan pesantren selama berabad-abad, terutama dalam menghadapi serbuan modernitas dan Islam reformis.

Pada abad ke-19 ini, pesantren telah berkembang pesat sebagai lembaga pendidikan Islam bagi kaum Muslim Indonesia. Ini ditunjukkan oleh data statistik resmi pemerintah Belanda yang mencatat jumlah pesantren di Jawa dan Madura pada tahun 1885 yang berjumlah sekitar lima belas ribu (15.000), dengan jumlah santri yang mencapai sekitar dua ratus tiga puluh ribu (230.000) orang.[22] Jumlah ini dikonfirmasi oleh catatan perjalanan Snouck Hurgronje ke beberapa wilayah di Jawa pada akhir abad ke-19 yang menemukan bahwa pesantren telah tersebar di Jawa, dan telah berkembang sebagai institusi pendidikan Islam yang mapan dengan dipimpin para ulama.[23]

Berkembang di pedalaman, dengan jumlah santri yang makin besar, pesantren kemudian berkembang menjadi sebuah komunitas keagamaan, di mana ilmu-ilmu agama diajarkan dan ajaran-ajaran agama dipraktikkan. Pesantren pun menjadi pusat dinamika

---

[20] Giora Eliraz, "Distinctive Contemporary Voice: Liberal Islam Thought in Indonesia," dalam *Studia Islamika*, vol. 15, no. 3, 2008, hal. 400.

[21] Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, hal. 155-156.

[22] L.W.C. van den Berg, "Het Mohammedaansche godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arabische boeken," *TBG* 31 (1886): 518-9, sebagaimana dikutip oleh M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and other visions (c. 1830-1930)*, hal. 70.

[23] Alex Soesilo Wijoyo, "Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition," (Disertasi Ph.D, Colombia University, New York, 1997), hal. 36-45, sebagaimana dikutip Burhanudin,"*Mainstream* Islam," hal. 13-14

kehidupan Islam, dan ulama tampil menjadi elite agama yang sangat dihormati di tengah masyarakat.[24] Pada saat bersamaan, pesantren juga makin terputus dari politik kolonial, yang lebih diasosiasikan sebagai wilayah *priyayi* atau aristokrat pribumi. Ulama kemudian makin terkonsolidasikan sebagai institusi Islam yang otoritatif di antara kaum Muslim. Di sinilah mereka muncul sebagai kaum *santri*,[25] sebuah komunitas Muslim berbeda di mana ajaran Islam secara jelas dipraktikkan. Maka, priyayi dan ulama pun berkembang menjadi komunitas sadar-diri yang mengidentifikasi diri mereka ke dalam terma-terma agama dan perilaku sosial yang berbeda.[26]

Menjelang akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, ulama dan pesantren tak hanya menghadapi tantangan dari kaum priyayi yang didukung kolonial, tetapi mereka juga memperoleh tantangan baru dengan tumbuhnya gerakan pembaruan Islam. Hadirnya gerakan pembaruan Islam berlangsung seiring dengan perubahan-perubahan sosial yang terjadi akibat modernisasi, dan terutama berkembang di wilayah perkotaan. Kebijakan politik etis pemerintah kolonial Belanda pada awal abad ke-20, terutama dalam peningkatan pendidikan, berperan penting dalam proses modernisasi, terutama bagi lahirnya gerakan reformasi Islam di Indonesia.[27]

Masuknya gerakan dan pemikiran pembaruan Islam ini berdampak pada munculnya istilah *putihan*, yang digunakan oleh Muslim saleh pendukung purifikasi Islam untuk merendahkan orang Jawa yang dianggap tidak saleh, terbelakang, dan bodoh, yang mereka sebut *abangan*. Kedua distingsi sosial ini terus tumbuh dan menyebar di Jawa, dan sekitar tahun 1880-an telah menjadi fenomena yang diakui secara umum. Meski menghadapi serangan dari kelompok reformis, mayoritas Muslim Jawa adalah *abangan*. Sementara *putihan*

---

[24] Burhanudin,"*Mainstream* Islam," hal. 14

[25] Mengenai pengertian santri secara khusus sebagai murid atau pelajar pesantren, lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 18-55. Lihat pula Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta Pustaka Jaya, 1981), hal. 268, catatan kaki 1. Sementara terminologi santri sebagai satu kelas sosial, terutama sekali dipopulerkan oleh Clifford Geertz melalui penelitiannya di Mojokuto (1953-1954), yang membagi masyarakat Jawa dalam tiga varian sosio-kultural yang terkenal: *abangan*, *santri*, dan *priyayi*. Abangan mewakili suatu titik berat pada aspek animistis dari seluruh sinkretisme Jawa dan secara luas berkaitan dengan unsur petani di kalangan penduduk; santri mewakili suatu penekanan pada aspek-aspek Islam dari sinkretisme di atas dan pada umumnya berkaitan dengan unsur dagang (juga unsur-unsur tertentu dalam kelompok petani); dan priyayi menekankan aspek-aspek Hinduistis dan berkaitan dengan birokrasi. Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi*, *Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta Pustaka Jaya, 1981), hal. 8.

[26] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 122.

[27] Burhanudin,"*Mainstream* Islam," hal. 25.

tetap menjadi minoritas kecil, paling kuat di pesisir utara dan paling lemah di pedalaman.[28]

Bermula di Mesir, dan dikembangkan oleh para sarjana seperti Jamaluddin al-Afgani, Muhammad 'Abduh, dan Rashid Ridha, gerakan pembaruan Islam memperoleh tempat di kalangan Muslim Indonesia perkotaan. Perkembangan pembaruan Islam ini diasosiasikan dengan munculnya Yogyakarta di Jawa dan Padang di Sumatera Barat sebagai basis utama lahirnya gerakan pembaruan Islam. Sementara pelembagaan gerakan pembaruan Islam ini terepresentasikan melalui berdirinya Muhammadiyah (1912) dan Persatuan Islam Persis, (1923) untuk gerakan pendidikan dan sosial, serta Sarekat Islam (1912), untuk gerakan politik.[29] Dalam praktiknya, organisasi-organisasi Islam pembaru ini lebih mengambil corak reformisme Ridha yang mengedepankan pendekatan puritan, serta penekanan pada kembali kepada Alquran dan Sunnah, dan kepada tradisi generasi pendahulu (*salaf*). Reformisme berorientasi salafi ini terutama sekali tampak dalam gerakan pembaruan yang diusung oleh Muhammadiyah.[30]

Muhammadiyah didirikan di Yogyakarta pada tanggal 18 November 1912 oleh Kiai Haji Ahmad Dahlan, atas saran murid-muridnya dan beberapa anggota Budi Utomo. Maksud pendiriannya adalah menyebarkan ajaran Nabi Muhammad kepada penduduk bumiputera dan memajukan agama Islam. Untuk mencapai tujuan tersebut, Muhammadiyah bermaksud mendirikan lembaga-lembaga pendidikan, mengadakan rapat-rapat dan tabligh di mana dibicarakan masalah-masalah Islam, mendirikan wakaf dan masjid serta menerbitkan buku, brosur, surat kabar dan majalah.[31]

Ahmad Dahlan, pendirinya, dilahirkan di Yogyakarta pada tahun 1869 dengan nama Muhammad Darwis. Ayahnya adalah Kiai Haji Abubakar bin Kiai Sulaiman, khatib di masjid Sultan di Yogyakarta, dan ibunya adalah anak Haji Ibrahim, penghulu. Setelah

---

[28] M. C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and other visions (c. 1830-1930)*, (Singapore: National University, 2007), hal. 254. Salah seorang sarjana yang juga menggunakan kategori *putihan-abangan* ini adalah Deliar Noer. Menurutnya, *putihan* adalah mereka yang taat beragama, mendapatkan pelajaran di sekolah agama, dan umumnya hidup berdekatan dengan masjid dalam wilayah yang disebut *kauman*. Sementara *abangan* adalah mereka yang mengaku beragama Islam, namun kurang memperhatikan ibadah wajib. Mereka membatasi soal ritual Islam hanya pada peristiwa-peristiwa penting dalam hidup, seperti kelahiran, akil-baligh (disamakan dengan waktu berkhitan), menikah, dan meninggal dunia, di mana mereka meminta bantuan golongan putih untuk menyelenggarakan upacara-upacara tersebut. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hal. 23.

[29] Burhanudin, "*Mainstream* Islam," hal. 25-30.

[30] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 190.

[31] Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hal. 84-86.

menyelesaikan pendidikan dasar dalam nahwu, fikih, dan takfsir di Yogyakarta dan sekitarnya, Dahlan pergi ke Makkah pada tahun 1890, dan belajar selama setahun. Salah seorang gurunya adalah tafsir Syekh Ahmad Khatib. Pada tahun 1903 ia kembali ke Makkah dan menetap di sana selama dua tahun. Ia memulai pembaruannya dengan memperbaiki arah kiblat ke arah yang sebenarnya (sebelumnya arah shalat biasanya ke barat). Ia juga mengorganisasi teman-temannya di daerah Kauman untuk melakukan pembersihan dan perbaikan jalan dan parit secara sukarela. Dahlan kemudian menggantikan ayahnya menjadi khatib di masjid Sultan. Pada tahun 1909, Dahlan masuk Budi Utomo untuk memberikan pelajaran agama kepada anggota-anggotanya. Murid-muridnya di Budi Utomo itulah—dua di antaranya yang sangat mendukung adalah Mas Radji, siswa dari Kweekschool di Yogyakarta, dan R. Sosrosugondo, seorang guru di sekolah tersebut—yang menyarankannya membuka sekolah sendiri dengan organisasi yang rapi dan permanen, agar tak bernasib seperti kebanyakan pesantren tradisional yang terpaksa tutup ketika kiai pimpinannya meninggal. Atas dasar inilah Muhammadiyah didirikan.[32]

Persatuan Islam didirikan di Bandung pada permulaan tahun 1920-an—sebagian berpendapat tahun 1923[33]—dan berasal dari pertemuan yang bersifat kenduri (slametan). Dua orang di antara para pendirinya adalah Haji Zamzam dan Haji Muhammad Junus. Keduanya adalah pedagang yang memiliki minat yang besar terhadap Islam. Ketika masih muda, Haji Zamzam (1894-1952) menghabiskan waktunya selama tiga setengah tahun di Makkah, untuk belajar Islam di lembaga Dar al-Ulum. Sekembali dari Makkah, sekitar tahun 1910, ia menjadi guru di sekolah Darul Mutaallimin di Bandung selama sekitar dua tahun, dan menjalin hubungan dengan Syekh Ahmad Soorkati dari Al-Irsyad di Jakarta. Sementara Muhammad Junus memperoleh pendidikan agama secara tradisional, yang mengajarkannya bahasa Arab. Ia hanya berdagang dan tidak pernah mengajar. Tetapi minatnya pada agama sangat besar. Kekayaannya membuatnya sanggup membeli kitab-kitab yang dibutuhkannya, juga yang dibutuhkan oleh anggota-anggota Persis.[34]

Maksud pendirian organisasi ini adalah untuk menegakkan akidah Islam yang lebih sesuai dengan dasar-dasar yang diajarkan oleh

---

[32] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 85-86.

[33] Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004), hal. 21.

[34] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 95-96.

Alquran dan Sunnah, dan untuk meningkatkan kegiatan dakwah.[35] Persis tak terlalu berminat pada pendirian banyak cabang atau menambah sebanyak mungkin anggota. Pendirian cabang hanya bergantung pada inisiatif peminat, bukan dari pimpinan pusat. Perhatian Persis lebih tertuju pada penyebaran gagasan melalui pertemuan umum, tabligh, khutbah, kelompok studi, pendirian sekolah, penerbitan pamflet, majalah, dan kitab.[36]

Dua orang yang kemudian dikenal sebagai figur penting di Persis adalah Ahmad Hassan dan Mohammad Natsir. Ahmad Hassan dikenal sebagai guru utama Persis sebelum perang. Lahir di Singapura tahun 1887, Ahmad Hassan berasal dari keluarga campuran, Indonesia dan India. Ayahnya, Sinna Vappu Maricar, adalah seorang penulis, ahli Islam dan sastra Tamil, serta pernah menjadi redaktur majalah agama dan sastra Tamil, Nur al-Islam, menulis beberapa buku berbahasa Tamil dan beberapa terjemahan dari bahasa Arab. Ibunya berasal dari keluarga sederhana di Surabaya, tapi sangat taat beribadah. Hassan tak pernah menamatkan sekolah dasarnya di Singapura. Umur 12 tahun ia sudah mulai bekerja. Ia hanya mengambil pelajaran privat, terutama bahasa Arab untuk dapat mendalami Islam secara otodidak. Antara 1910-1921 ia melakukan berbagai pekerjaan di Singapura: menjadi guru, pedagang tekstil, agen distributor es, juru tulis di kantor urusan haji, dan redaktur *Utusan Melayu* untuk rubrik etika. Tahun 1921, Hassan pindah ke Surabaya. Di sinilah ia mendengar lebih banyak pertikaian antara *Kaum Tua* dan *Kaum Muda*.[37] Dalam merenungkan perdebatan tersebut, Hassan lambat laun mulai condong pada pemikiran *Kaum Muda*. Tak berapa lama ia ke Bandung, dan tinggal di rumah Haji Muhammad Junus, salah seorang pendiri Persis. Dari semula ingin mendirikan perusahaan tenun di Bandung, Hassan beralih ingin mengabdikan dirinya pada bidang agama dalam lingkungan Persis.[38]

---

[35] Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reforms in Twentieth Century Indonesia*, (Ithaca, New York: Modern Indonesia Project, Cornell University), hal. 15, seperti dikutip oleh Saleh, *Teologi Pembaruan*, hal. 22.

[36] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 97.

[37] Istilah *Kaum Muda* dan lawannya, *Kaum Tua*, mula-mula muncul di Sumatera Barat, sekitar tahun 1906. Istilah ini muncul dari perselisihan antara kalangan orang tua dan kalangan pemuda di wilayah tersebut berkenaan dengan sikap masing-masing terhadap konsep "kemajuan" (*progress*), khususnya berkenaan dengan keterikatan mereka dengan adat-istiadat setempat dan agama. Dengan demikian kalangan pemuda menjadi lawan dari kalangan tua. Lihat Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004), catatan kaki 2, bab 3, hal. 151.

[38] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 97-101.

Sementara Mohammad Natsir adalah anak muda yang waktu itu sedang berkembang dan menjadi juru bicara Persis dari kalangan terpelajar. Natsir lahir di Alahan Panjang, Sumatera Barat, pada 17 Juli 1908. Ia adalah anak seorang pegawai pemerintah. Sejak kecil, Natsir telah mengenal gagasan-gagasan pembaruan. Ia menamatkan pendidikan dasar dan menengah—HIS dan MULO—di daerah Minangkabau. Tapi, ia juga pernah belajar di sekolah agama di Solok yang dipimpin oleh Tuanku Mudo Amin, seorang pengikut dan teman dari Haji Rasul. Secara teratur, ia juga mengikuti pelajaran yang diberikan oleh Haji Abdullah Ahmad di Padang. Pada tahun 1927, Natsir pergi ke Bandung untuk melanjutkan studinya di Algemene Middelbare School (AMS—setingkat SMU sekarang). Di Bandung, minat agamanya berkembang. Tahun 1929 ia menjadi anggota Jong Islamieten Bond cabang Bandung. Kemudian, ia mengajar Islam di Hollandchs Inlandsche Kweekschool (HIK—sekolah guru) dan MULO di Bandung. Perkenalannya dengan Persis berawal dari kehadirannya secara rutin dalam shalat Jumat yang diselenggarakan oleh Persis. Lalu, ia pun rajin menghadiri kelas khusus untuk anggota muda Persis yang diadakan oleh Hassan. Natsir juga aktif menulis di majalah Persis, *Pembela Islam*. Perhatiannya yang besar pada pendidikan Islam, membuatnya menolak tawaran beasiswa dari pemerintah Belanda. Ia memilih belajar ilmu pendidikan dan memperoleh diploma pendidikan pada tahun 1931.[39]

Muhammadiyah dan Persis merupakan representasi dari pemikiran dan gerakan pembaruan Islam yang terutama bergerak di bidang pendidikan dan sosial, namun secara keagamaan cenderung puritan. Kecenderungan kedua organisasi ini pada purifikasi teologi terlihat dari latar belakang pendirian keduanya yang didasari atas ketidakmurnian agama, meningkatnya misionaris Kristen, dan ketidakpedulian terhadap agama yang ditunjukkan sebagian kalangan intelektual Indonesia. Jika Muhammadiyah bertujuan memurnikan pelaksanaan ajaran Islam dari berbagai pengaruh lokal dan mereformulasi ajaran Islam agar sesuai dengan semangat modern, maka Persis lebih berorientasi pada penegakan akidah Islam yang lebih sesuai dengan Alquran dan sunnah. Pendeknya, baik Muhammadiyah dan Persis, sesungguhnya sama-sama mempromosikan ortodoksi dalam keyakinan dan praktik keagamaan.[40]

[39] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 100.
[40] Saleh, *Teologi Pembaruan*, hal. 22.

Selain organisasi modern yang bergerak di bidang sosial dan pendidikan, Indonesia pada awal abad ke-20 juga menyaksikan munculnya sejumlah organisasi Islam modern yang lebih berorientasi politik. Gerakan pembaruan Islam yang berorientasi politik tersebut direpresentasikan oleh partai-partai yang mendasarkan dirinya pada cita-cita Islam. Yang pertama dan terbesar di antara partai-partai tersebut adalah Sarekat Islam.

Sarekat Islam didirikan di Solo pada 11 November 1912. Sarekat Islam merupakan perkembangan dari organisasi yang semula bernama Sarekat Dagang Islam. Sebuah organisasi dagang yang menjadi benteng kaum pedagang pribumi dari orang-orang China dan para bangsawan, yang didirikan di Solo oleh Kiai Haji Samanhoeddhi, M. Asmodimedjo, M. Kertotaruno, M. Sumowerdojo, dan M. Haji Abdulradjak. Anggaran dasar pertama Sarekat Islam, bertanggal 11 November 1911, dirumuskan oleh Raden Mas Tirtoadisurjo. Ia adalah lulusan OSVIA, sekolah administrasi pemerintah Belanda. Tirtoadisurjo kemudian menerbitkan majalah *Medan Prijaji* di Bogor yang terbit pertama pada tahun 1906. Ia juga mendirikan organisasi dagang bernama Sarekat Dagang Islamiyah di Bogor pada tahun 1911. Menurut Tirto, alasan pendirian Sarekat Islam adalah bahwa

> "Tiap-tiap orang mengetahuilah bahwa masa yang sekarang ini dianggapnya zaman kemajuan. Haruslah kita berhaluan: janganlah hendaknya mencari kemajuan itu cuma dengan suara saja. Bagi kita kaum Muslimin adalah dipikulkan wajib juga akan turut mencapai tujuan itu, dan oleh karenanya, maka telah kita tetapkanlah mendirikan perhimpunan Sarekat Islam".[41]

Haji Samanhoeddhi, pendiri Sarekat Islam, lahir di desa Sendokoro, Karanganyar, Solo, Jawa Tengah. Ia adalah anak dari pedagang batik bernama Haji Mohammad Zen. Setelah menyelesaikan pendidikan rendahnya di sekolah kelas dua, Samanhoeddhi membantu ayahnya berdagang batik, hingga akhirnya ia berhasil mendirikan perusahaan batik sendiri pada tahun 1888. Samanhoeddhi kemudian berhasil memperluas perusahaannya dengan membuka cabang di berbagai kota di Jawa, seperti Surabaya, Banyuwangi, Tulungagung, Bandung, dan Parakan. Pada tahun 1904, Samanhoeddhi pergi ke Makkah untuk naik haji. Selain memiliki minat yang besar terhadap

[41] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 115-117.

Islam, Samanhoeddhi sangat tertarik untuk mendirikan berbagai organisasi yang bersifat sosial.[42]

Seorang teman dekat Samanhoeddhi yang mempopulerkan Sarekat Islam di Jawa Barat dan Sumatera Selatan adalah Gunawan. Dilahirkan di Ngawi di Jawa Timur pada 12 Februari 1880, Gunawan adalah seorang anak pegawai pemerintah. Pendidikan agama diperolehnya secara tradisi dan tidak mendalam. Setelah menamatkan sekolah rendah, Gunawan melanjutkan ke sekolah administrasi pemerintah Belanda pada tahun 1890-an. Dari tahun 1899-1907, Gunawan bekerja pada kantor pemerintah. Pada akhir 1890-an, Gunawan dipecat dari kantor Asisten Residen Pacitan karena bertikai dengan seorang Indo yang menghina bangsa Indonesia.[43]

Pada bulan Mei 1912, Oemar Said Tjokroaminoto bergabung dengan Sarekat Islam di Surabaya atas ajakan dari pendiri Sarekat Islam, Haji Samanhoeddhi. Tjokroaminoto adalah tokoh utama yang berhasil membuat Sarekat Islam menjadi organisasi sosial-politik pertama yang terbesar. Tjokroaminoto dilahirkan di Bakur, Madiun, Jawa Timur pada 16 Agustus 1882. Ia berasal dari keluarga bangsawan yang taat beragama. Setelah menyelesaikan sekolah administrasi pemerintahan di Magelang, ia menjadi pegawai juru tulis pemerintah di Ngawi selama tiga tahun. Tjokro kemudian pindah ke Surabaya dan bekerja pada sebuah perusahaan Belanda antara 1907-1912, setelah sebelumnya mengikuti kursus teknik mesin. Tjokro terkenal karena sikapnya yang radikal, dan menganggap dirinya sederajat dengan orang-orang Belanda. Segera setelah bergabung dengan Sarekat Islam, Tjokroaminoto menyusun sebuah Anggaran Dasar baru untuk organisasi itu di seluruh Indonesia. Tjokroaminoto memimpin Sarekat Islam sampai ia meninggal pada tahun 1934.[44]

Dua tokoh penting Sarekat Islam lainnya adalah Abdoel Moeis dan Haji Agus Salim. Abdoel Moeis lahir di Sungai Puar, Bukittinggi, Sumatera Barat, pada 3 Juli 1878. Ia berasal dari keluarga bangsawan yang taat beragama. Ia menamatkan pendidikan dasarnya di sekolah Belanda di Bukittinggi dan persiapan sekolah STOVIA di Jakarta. Antara 1903-1905 ia bekerja di Departemen Pendidikan sebagai juru tulis, tapi kemudian memilih keluar karena tak suka lingkungan kerjanya yang didominasi indo yang merendahkan penduduk pribumi. Bekerja sebentar di Bank Rakyat (*Volkscredietwezen*), Moeis kemudian

[42] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 119-120.
[43] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 120-121.
[44] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 121-122.

menjadi wartawan dan memimpin edisi Indonesia *Bintang Hindia*, sebuah majalah progresif yang dipimpin oleh Dr. Abdoel Rivai. Ketika *Bintang Hindia* berhenti terbit, Moeis kemudian bekerja dikoran Belanda, *A. I. D. Preanger Bode*. Keluar dari sana, Moeis mendirikan *Kaum Muda*, sebuah harian progresif. Moeis bergabung dengan Sarekat Islam atas permintaan Tjokroaminoto yang melihatnya sebagai orang Indonesia berpendidikan dan punya pengalaman, serta bersikap radikal terhadap ketidakadilan yang disebabkan oleh kolonialisme.[45]

Haji Agus Salim lahir di Kota Gedang, Bukittinggi, pada 8 Oktober 1884, dari keluarga bangsawan yang taat agama. Ayahnya adalah seorang pejabat pemerintah. Salim menyelesaikan sekolah menengahnya (HBS) di Jakarta. Ia kemudian bekerja pada konsulat Belanda di Jeddah, dari tahun 1906 sampai 1909, disamping memperdalam pengetahuan keislamannya. Kembali ke Jakarta, ia bekerja di Departemen Pekerjaan Umum antara 1911-1912. Ia sempat pulang ke Minangkabau sampai tahun 1915, untuk mendirikan sekolah dasar (HIS) di sana. Ia sempat menjadi anggota organisasi Perkumpulan Teosofi, NIVB (Nederlands Indische Vrijzinnigen Bond), dan Indische Social Democratische Partij (ISDP). Tapi kemudian ia makin mantap menjadi anggota Sarekat Islam setelah berkenalan lebih dekat dengan Tjokroaminoto.[46]

Popularitas Tjokroaminoto, Moeis, dan Salim meningkat bersamaan dengan menurunnya popularitas Samanhoeddhi akibat kesibukannya dalam urusan-urusan di luar organisasi. Sementara sifat dan arah politik Sarekat Islam semakin nyata, terutama dalam periodenya yang kedua: 1916-1921. Sifat politik itu dirumuskan dalam asas program kerja yang dirumuskan dalam Kongres Nasional Kedua tahun 1917. Asas tersebut mengemukakan kepercayaan Sarekat Islam bahwa agama Islam mengandung persamaan derajat manusia dan menjunjung tinggi pemerintahan sendiri, serta memandang bahwa tugas utama agama adalah untuk mendidik budi-pekerti rakyat. Sarekat Islam juga memandang bahwa agama adalah jalan terbaik agar akal manusia sejalan dengan budi-pekerti, sementara negara atau pemerintah tidak boleh mencampuradukkan suatu agama, dan seharusnya membuat kebijakan berdasarkan pada semua agama.[47]

Gerakan reformasi Islam menyebar cepat, menembus komunitas-komunitas Muslim di wilayah yang menjadi benteng Islam

[45] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 122-123.
[46] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 123-124.
[47] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 125-127.

tradisional, terutama di Jawa Timur. Perdebatan dan kontroversi dalam sejumlah isu terkait dengan gagasan dan praktik keagamaan Muslim muncul, dan menjadi substansi utama dari diskursus Islam setelah masuknya gerakan pembaruan tersebut. Reformisme salafi Muhammadiyah membuat organisasi ini lebih banyak terlibat dalam upaya purifikasi praktik-praktik keagamaan yang telah mapan, sekaligus mempertanyakan otoritas ulama. Di samping mengusung ajakan *ijtihad*, kaum reformis menuduh ulama bertanggung jawab terhadap menjauhnya umat Muslim dari ajaran-ajaran Islam yang murni. Dengan pengembangan diskursus ini, secara tidak langsung mereka memberi legitimasi diri bagi praktik-praktik agama yang mereka tolak.[48]

Situasi ini membuat para ulama pesantren masuk ke dalam arena pertarungan antara mempertahankan tradisi dan mengakomodasi modernitas. Alih-alih mempertentangkannya, para ulama justru ingin menunjukkan bahwa keduanya bisa berjalan beriring dan saling melengkapi. Perkembangan inilah yang kemudian mengundang gagasan ulama pesantren di Jawa untuk mendirikan Nahdlatul Ulama (artinya kebangkitan ulama) sebagai benteng perlawanan terhadap kelompok pembaru.

Didirikan di Surabaya pada 1926, Nahdlatul Ulama bermula dari Komite Hijaz yang dibangun dengan dua maksud: mengimbangi Komite Khilafah yang jatuh ke tangan kaum pembaru; dan berseru kepada Ibnu Sa'ud, penguasa baru di Arab, agar kebiasaan beragama secara tradisional dapat dipertahankan.[49]

Runtuhnya Kekhalifahan Turki Usmani pada 1924 menimbulkan kebingungan di dunia Islam. Kaum Muslim Indonesia tak hanya menaruh minat pada soal ini, tapi juga merasa harus terlibat untuk mendiskusikannya. Mesir berinisiatif untuk mengadakan kongres tentang khilafah tersebut, dan sebagai sambutan atas inisiatif itu, dibentuklah Komite Khilafah di Surabaya pada 4 Oktober 1924 dengan ketua Wondoamiseno (Sarekat Islam) dan K.H. Abdul Wahab Hasbullah. Dalam Kongres Al-Islam ketiga di Surabaya pada Desember 1924, diputuskan untuk mengirim delegasi ke Kairo, terdiri dari Surjopranoto (Sarekat Islam), Haji Fachroddin (Muhammadiyah), dan K.H. Abdul Wahab Hasbullah dari kalangan tradisi. Kongres di Kairo ditunda. Sementara di Makkah, Ibnu Sa'ud berhasil merebut kekuasaan. Ibnu Sa'ud kemudian mengundang umat Islam Indonesia

[48] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 215.
[49] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 242.

untuk menghadiri kongres di Makkah. Undangan tersebut didiskusikan dalam Kongres Al-Islam keempat di Yogyakarta, 21-27 Agustus 1925, dan Kongres Al-Islam kelima di Bandung, 6 Februari 1926. Pada Kongres di Bandung, Wahab Hasbullah atas nama golongan tradisi mengusulkan agar kebiasaan-kebiasaan agama seperti membangun kuburan, membaca doa seperti *dalail al-khairat* (doa yang berasal dari mistikus Afrika Utara abad ke-15, al-Jazuli), dan ajaran mazhab dihormati oleh pemimpin Arab yang baru, di Makkah dan Madinah. Usul tersebut tak disambut baik oleh Kongres. Maka, Wahab Hasbullah dan para pendukungnya keluar dari Komite Khilafah dan kemudian mengadakan rapat-rapat dengan ulama *Kaum Tua*, dari Surabaya, Semarang, Pasuruan, Lasem, dan Pati, untuk membentuk suatu panitia yang disebut Komite Hijaz. Komite inilah yang kemudian diubah menjadi Nahdlatul Ulama pada sebuah rapat di Surabaya pada 31 Januari 1926.[50]

K.H. Abdul Wahab Hasbullah, pendiri utama Nahdlatul Ulama, lahir di Jombang pada Maret 1883 atau 1884, dari keluarga ulama. Ayahnya, Kiai Chasbullah adalah guru di Pesantren Tambakberas, Jombang, Jawa Tengah. Moyangnya, Kiai Sihah, adalah pendiri pesantren tersebut. Wahab adalah santri kelana sejati. Ia berpindah-pindah ke tujuh pesantren yang berbeda selama lima belas tahun, termasuk Khalil Bangkalan di Madura dan Hasyim Asy'ari di Jombang. Pada 1911, Wahab berangkat ke Makkah untuk belajar. Di antara guru-gurunya di sana adalah Mahfudz Termas, Muchtarom Banyumas, Akhmad Khatib, Kiai Bakir Yogya, Kiai Asy'ari Bawean, Sayyid Syekh al-Yamani, Sayyid Syekh Bakr Satta, dan Syekh Ahmad al-Daghestani. Bersama-sama dengan pelajar Indonesia di Makkah (komunitas Jawi), seperti Bisri Syansuri, Abbas Jember, Raden Asnawi Kudus, dan Dahlan Kertosono, Wahab Hasbullah terlibat dalam pendirian Sarekat Islam (SI) cabang Makkah. Sepulangnya dari Makkah, Wahab mengajar di Madrasah Tashwirul Afkar sembari menjadi pedagang dan bekerja sebagai agen yang mengurusi orang-orang yang berhaji, pekerjaan yang membuatnya cukup populer dan berpengaruh. Pada 1916, bersama-sama dengan Mas Mansoer, Wahab Hasbullah mendirikan Madrasah Nahdlatul Wathan di Surabaya, sebuah Islam yang dibuat mengikuti garis *kaum muda* di Sumatera Barat. Selain menjadi tempat belajar, madrasah ini menjadi tempat diskusi bagi sejumlah ulama muda yang diundang oleh Wahab: Bisri Syansuri dari Jombang, Abdul Halim Leuwimunding dari Cirebon, Alwi Abdul Aziz, Maksum dan Kholil dari

[50] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 242-243.

Lasem-Rembang. Wahab juga kemudian mendirikan pesantren di Tambakberas, dekat Jombang.[51]

Dalam silsilah keluarga, Wahab masih memiliki hubungan keluarga dengan Kiai Hasyim Asy'ari, karena mempunyai moyang yang sama, yaitu Kiai Sihah, pendiri Pesantren Tambakberas. Dukungan dan restu Hasyim Asy'ari atas Nahdlatul Ulama, sebagai pendiri dan pemimpin utama (*rais 'am*m), meski ia sendiri tak terlalu aktif dalam organisasi, berkontribusi besar bagi perkembangan Nahdlatul Ulama. Hasyim Asy'ari adalah seorang ulama yang sangat disegani di Jawa Timur dan Madura, serta Jawa pada umumnya. Kiai Hasyim Asy'ari, lahir di Jombang, Jawa Timur, pada 14 Februari 1871, adalah seorang keturunan kiai yang nenek moyangnya berasal dari Demak. Ayahnya, Kiai Asy'ari, menjadi guru di pesantren mertuanya, Kiai Usman di Nggedang, utara Jombang. Mulai belajar mengaji dengan orang tuanya sejak umur 6 tahun di desa Keras, dekat Jombang, pada usia 15 tahun Hasyim mulai berpindah-pindah pesantren di Jawa Timur dan Madura, termasuk Khalil Bangkalan. Pada 1891, Hasyim belajar di Pesantren Kiai Ya'kub, Sialan Panji, Sidoarjo, dan menikah dengan anak gurunya itu pada tahun 1892. Di tahun inilah Hasyim berangkat ke Makkah. Tujuh bulan di Makkah, istrinya meninggal dunia, dan ia pun kembali ke Indonesia. Tahun berikutnya, Hasyim kembali pergi ke Makkah dan belajar selama 7 tahun di sana, antara lain dengan Syekh Ahmad Khatib dari Minangkabau dan Mahfudz Termas, yang mengajarkannya hadis dan sufisme beroerientasi syariah. Pulang ke Indonesia, Hasyim membangun pesantren di Tebu Ireng. Bermula dari tujuh orang santri, pesantrennya makin populer hingga para kiai pun banyak yang belajar ke pesantrennya. Hasyim Asy'ari menjadi ulama besar—memperoleh gelar "Hadratus Syekh"—setelah Khalil Bangkalan di Madura, yang namanya dimasukkan dalam genealogi intelektual tradisi pesantren.[52]

Dua pendiri lain Nahdlatul Ulama adalah Kiai Haji Bisri dan Kiai Ridwan. Kiai Bisri adalah mertua dari Kiai Wahid Hasyim, anak Kiai Hasyim Asy'ari. Lahir di Tahu, Pati, Jawa Tengah, pada tahun 1887, Bisri berasal dari keluarga saudagar. Ia belajar agama di beberapa pesantren: Sarang, Bangkalan (Madura), dan Tebu Ireng. Ia juga belajar di Makkah selama empat tahun (1911-1914). Ia berteman dengan Wahab Hasbullah, dan menikahi adiknya ketika di Makkah. Pulang ke Indonesia, Bisri mengajar di Pesantren Tambakberas selama

[51] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 212-214. Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 250.

[52] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 209-212. Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 249-250.

dua tahun. Bisri kemudian mendirikan pesantren sendiri di Denanyar, tak jauh dari Tambak Beras. Sementara Kiai Ridwan lahir di Surabaya pada 1 Januari 1885, dari keluarga yang taat beragama. Ridwan belajar dari satu pesantren ke pesantren lain di Jawa Timur dan Madura, selama sebelas tahun. Pada tahun 1901, ia berangkat ke Makkah dan belajar selama tiga tahun di sana. Pada tahun 1911, ia kembali belajar ke Makkah selama setahun. Selain berdagang batik, ia mengajar di Madrasah Nahdlatul Wathan.[53]

Tujuan didirikannya Nahdlatul Ulama, yang baru dirumuskan pada tahun 1927, adalah untuk memperkuat ikatan kepada salah satu dari empat mazhab Sunni: Maliki, Syafii, Hanafi, dan Hambali. Dalam kenyataannya, hanyalah mazhab Syafii yang banyak diikuti, meski ketiga mazhab lainnya tetap diakui. Selain itu, organisasi ini dimaksudkan bagi berbagai upaya untuk memperkuat persatuan di antara para ulama dan bagi kemajuan para anggotanya—yang terbagi dua: ulama dan bukan ulama, baik dalam bidang keagamaan, pendidikan, maupun ekonomi.[54]

Dalam bidang keagamaan, selain soal mazhab dan pengeluaran fatwa, isu utama yang menjadi diskursus Nahdlatul Ulama sebagai respons terhadap kaum pembaru adalah soal *ijtihad*: apakah terbuka atau sudah tertutup. Para ulama Nahdlatul Ulama ketika itu berpendapat bahwa *taqlid* adalah wajib, terutama untuk soal-soal *mutawatir*, seperti iman, shalat, zakat, dan puasa. Sementara *ijtihad* untuk hal-hal yang *ghairu-mutawatir*, dalam batas tertentu, masih diperlukan. Meski mengakui interpretasi isi Alquran, para ulama Nahdlatul Ulama mengharuskan interpretasi tersebut berdasarkan hadis dan sunnah Nabi.[55]

Dengan berdirinya Nahdlatul Ulama, kaum tradisionalis akhirnya memiliki organisasi sendiri, sama sebagaimana yang kaum reformis lakukan dengan Muhammadiyah pada 1912.[56] Penerimaan modernitas oleh ulama tradisionalis ini paling nyata terlihat dari dimasukkannya lembaga pendidikan modern, khususnya madrasah, dalam kurikulum pesantren dengan tetap mempertahankan tradisi pesantren yang telah lama mapan.[57]

---

[53] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 250.
[54] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 253.
[55] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, hal. 253-254.
[56] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 218.
[57] Burhanudin, "*Mainstream* Islam," hal. 29.

Nahdlatul Ulama menandai mulai terinstitusionalisasikannya jaringan ulama ke dalam sebuah organisasi modern. Selain itu, Nahdlatul Ulama juga menandai keterlibatan ulama pesantren dalam modernitas sekaligus dalam persaingan dengan kaum reformis. Dengan institusi yang baru didirikan ini, para ulama, terutama di Jawa Timur dan Jawa Tengah, kemudian tersatukan: suara-suara dan kepentingan mereka terkoordinasikan. Oleh karena itu, pantaslah disebut bahwa Nahdlatul Ulama menandai kebangkitan ulama di Indonesia. Ulama tak lagi hanya diasosiasikan dengan mengajarkan ajaran Islam kepada santri di pesantren atau memimpin tarekat sufi. Ulama membangun apa yang kemudian dikenal sebagai "Islam tradisional", dengan karakteristik yang berbeda dari diskursus kaum reformis yang merujuk kepada "Islam modern". Ulama tak hanya mempertahankan tradisi Islam yang telah mapan, tetapi juga menggunakannya untuk menjamin kelanjutan otoritas mereka di dalam masyarakat Muslim Indonesia yang tengah berubah.[58]

Tentu saja, dalam kerangka menemukan kontribusi pesantren bagi pembentukan pemikiran dan gerakan Islam Liberal di Indonesia, melihat upaya ulama dan pesantren mempertahankan posisi dan otoritasnya dalam Indonesia yang tengah berubah ini menjadi signifikan. Keberlangsungan pesantren menjadi sumber penting bagi munculnya kaum santri yang kemudian menjadi pendukung berkembangnya pemikiran dan gerakan Islam Liberal di Indonesia.

Pesantren dan Tradisi

Dalam konstitusi Muhammadiyah disebutkan bahwa organisasi ini merupakan gerakan Islam dan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*, berdasarkan Alquran dan sunnah, demi terwujudnya masyarakat utama, adil, makmur, dan diridhai Allah. Oleh karena itu, gerakan ini bertujuan memurnikan doktrin Islam di Indonesia dari pengaruh budaya lokal, mereformulasi doktrin Islam sesuai dengan kemajuan pemikiran modern, memperbarui pendidikan Islam, dan membela Islam dari berbagai serangan dan ancaman pihak luar. Muhammadiyah merupakan representasi kaum pembaharu atau *kaum muda*, yang berpegang teguh pada prinsip ijtihad dan semangat pemurnian. Atas dasar inilah, *kaum muda* mengecam sikap taklid dalam beragama, atau menyandarkan diri pada ulama, serta praktik-praktik bidah dan

[58] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 219.

khurafat dalam agama, yang lazimnya dilekatkan sebagai karakteristik kelompok tradisionalis atau *kaum tua*.[59]

Tentu saja, kecenderungan puritanisme kelompok reformis ini memdapat tantangan dari kaum tradisionalis yang menganggap ajaran dan praktik keagamaan yang mereka jalankan tidak bertentangan dengan Alquran dan sunnah. Kritik utama kaum tradisionalis, terutama direpresentasikan oleh Nahdlatul Ulama, adalah anggapan bahwa pendekatan kalangan reformis ini terlalu tekstualis, sehingga kurang menghargai tradisi lokal dan praktik ritual yang tidak memiliki landasan yang jelas dalam syariat.[60] Selain tradisi lokal, praktik keberagamaan kaum tradisionalis di pesantren juga dibentuk oleh ajaran sufisme yang terdapat dalam pesantren-pesantren.

Salah satu tradisi yang menjadi elemen dasar dalam ritual dan praktik keberagamaan kaum tradisionalis adalah *slametan*. Ritual ini telah ada sejak akhir abad ke-19. Bersamaan dengan meluasnya pengaruh komunitas santri di seantero Jawa, ritual *slametan* kemudian tak hanya milik eksklusif kaum santri, tetapi *abangan* juga terlibat dalam mendesain dan memberi makna baru ritual tersebut. Beberapa jenis praktik ritual dalam *slametan* adalah *ruwahan*,[61] *sura*,[62] *maulud*,[63] dan *haul*.[64] Yang terakhir, *haul*, diasosiasikan dengan ritual-ritual yang terkait dengan kuburan, *ziyarah kubur*[65] dan *tawassul*.[66]

---

[59] Saleh, *Teologi Pembaruan*, hal. 125-126. Lihat pula Mukaddimah, Anggaran Dasar, Matan Keyakinan, dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah dalam situs resminya, http://www.muhammadiyah.or.id.

[60] Saleh, *Teologi Pembaruan*, hal. 126.

[61] *Ruwahan* berasal dari Ruwah, nama Jawa untuk bukan kedelapan dalam kalender Islam, Sya'ban. Juga, lazim dikaitkan dengan kata Arab, *ruh* (jamak: *arwah*), yang berarti jiwa, nyawa, atau ruh. Sebagaimana terlihat dari namanya, orang-orang Jawa menandai bulan Sya'ban sebagai salah satu periode penting di mana mereka melaksanakan ritual khusus untuk mengingat kematian, sebuah praktik yang berakar dalam budaya Jawa. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 142.

[62] *Sura* digunakan untuk menyebut hari kesepuluh bulan Muharram, bulan pertama kalender Islam. *Sura* merupakan perayaan untuk menghormati Hasan dan Husain, anak dari Ali bin Abi Thalib dan cucu dari Nabi Muhammad. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 143.

[63] *Maulud* adalah perayaan kelahiran Nabi Muhammad pada tanggal 12 Rabiul Awwal, bulan ketiga kalender Islam. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 143.

[64] *Haul* adalah ritual yang dijalankan setahun sekali untuk memperingati orang yang meninggal. Namun, *haul* umumnya diselenggarakan untuk memperingati tokoh-tokoh Muslim, khususnya para ulama, lebih khusus lagi ulama pendiri pesantren dan para pemimpin Nahdlatul Ulama. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 228-229.

[65] *Ziyarah kubur* berarti mengunjungi kuburan, dan umumnya dibolehkan untuk mengingatkan para pengunjungnya akan kematian. Dalam tradisi pesantren, ziarah menunjukkan hubungan ulama-santri, di mana para santri percaya terhadap *karama* dan *baraka* para ulama, yang dapat memperantarai berkah Tuhan. Maka, mengunjungi makam para ulama, juga wali, diyakini akan mengantarkannya pada berkah dari Tuhan. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 229.

[66] *Tawassul* adalah praktik berdoa kepada Tuhan melalui permohonan dari orang-orang yang dicintai-Nya. *Tawassul* didasarkan pada keyakinan bahwa Nabi, para wali, dan para ulama, hidup atau mati, dapat mempertantai komunikasi dengan Tuhan. Lihat Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 230.

Tradisi-tradisi lokal tersebut—sebagian merupakan warisan keyakinan-keyakinan di Jawa pra-Islam—dianggap oleh kaum reformis sebagai *bi'dah* dan *khurafat* yang dinilai cenderung kepada kemusyrikan. Selain itu, praktik-praktik tersebut juga menunjukkan berkembangnya pemikiran taklid dalam keberagamaan kelompok tradisionalis. Namun, kritik tersebut dibantah oleh kaum tradisionalis yang melancarkan sejumlah argumen untuk menjustifikasi bahwa ritual-ritual yang mereka jalankan memiliki fondasi dalam ajaran-ajaran Islam. Bahkan, tradisi-tradisi ritual tersebut kemudian menjadi bukti penting keberadaan kaum santri, terutama sejak akhir abad ke-19, dengan ulama pesantren menjadi elemen intinya. Lebih jauh, kontroversi yang mengitari ritual dan praktik keagamaan tersebut telah menciptakan batas yang tegas antara dua garis gagasan-gagasan keagamaan dan pengelompokan sosio-kultural Muslim Indonesia: reformis dan tradisionalis. Para ulama Nahdlatul Ulama terus berupaya mempertahankan praktik-praktik ritual tersebut, menjadikannya sebagai penanda pengetahuan Islam tradisional yang mereka wacanakan. Dalam konteks inilah, *kitab kuning* menjadi salah satu sarana penting untuk mendiseminasikan gagasan-gagasan yang ulama tradisional kembangkan.[67]

Kitab kuning adalah salah satu karakteristik utama kaum santri, dan umumnya digunakan di pesantren-pesantren. Disebut kuning, karena kertas buku tersebut berwarna kuning, yang dibawa dari Timur Tengah pada awal abad ke-20. Selain berfungsi untuk menyebarkan gagasan dan ajaran Islam dari para penulisnya, kitab kuning dapat dilihat sebagai upaya kontekstualisasi ajaran Islam. Fungsi tersebut tampak sekali dalam tradisi *syarh* (komentar) yang berkembang di pesantren-pesantren. Kitab-kitab komentar dan fatwa-fatwa berfungsi efektif dalam membuat ajaran Islam agar lebih mudah dicerna. Selain sebagai manifestasi penguasaan dan otoritas ulama atas pengetahuan keislaman, menunjukkan sebagai penafsir sah dari doktrin-doktrin Islam, *kitab* dan *fatwa* menjadi salah satu mata rantai penghubung genealogi intelektual jaringan ulama di Jawa.[68] Dan yang paling pokok, *kitab* dan *fatwa* menjadi tradisi intelektual penting yang berkembang di pesantren-pesantren.

Menurut bahasa, *syarh* didefinisikan juga sebagai gagasan pembuka, pengembangan, penjelasan, dan akhirnya komentar dari

[67] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 144, 228-230
[68] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 88.

sebuah teks asli,[69] yang diakui sebagai sumber asli ajaran Islam, di mana kedaulatan berlaku dan mendominasi. Komentar-komentar *syarh* berfungsi sebagai elaborasi interpretatif dari teks asli (*matn*). Elaborasi tersebut penting untuk mentransformasikan dan mengkontekstualisasikan diskursus intelektual Islam dan bagi pembentukan kehidupan keagamaan Muslim. Karenanya, *syarh* menjadi "pokok konstruksi diskursif internal"[70] dalam dinamika intelektual Islam di Indonesia. Dan ulama pesantren, menjadi agen utamanya.

Salah seorang ulama Indonesia yang banyak menulis kitab *syarh* adalah Nawawi Banten. Lahir di Tanara, Banten, nama aslinya adalah Muhammad bin Umar Nawawi al-Jawi al-Bantani. Dia berasal dari keluarga pemimpin agama. Ayahnya, Umar bin 'Arabi, adalah seorang penghulu di Tanara, yang diangkat oleh Belanda. Nawawi datang ke Makkah pada 1828 ketika dia berumur 15 tahun, setelah sebelumnya selama beberapa tahun dia belajar Islam dengan beberapa ulama di Jawa. Seperti pendatang lain di Jawa, Nawawi pertama kali belajar pada ulama Jawi yang tinggal di sana, di antaranya adalah Syeikh Abdul Ghani dari Bima, sebuah pulau di Sumbawa, Syekh Akhmad Khatib dari Sambas di Kalimantan, dan Syekh Ahmad bin Zaid, seorang syekh-haji untuk kontingen haji dari Solo, Jawa Tengah. Selain itu, dia juga belajar Islam dari ulama Arab seperti Yusuf Sumbulaweni, Nahrawi, dan Abdul Hamid al-Daghestani.[71]

Nawawi Banten memiliki tempat khusus dalam tradisi intelektual di pesantren. Kitab-kitabnya populer, dan menjadi sumber pembentukan diskursus Islam yang berbasis di pesantren. Di antara karya-karya Nawawi Banten tersebut, terdapat kitab-kitab yang merupakan *syarh* dari sejumlah kitab asli berbahasa Arab. Beberapa contohnya adalah: *Tijan al-Darari* yang merupakan komentar atas *Risala fi al-Tawhid* karya Ibrahim al-Bajuri (wafat 1861), *Fath al-Majid* yang merupakan komentar atas *al-Durr al-Farid* karya Syekh Nahrawi,

[69] C. Gilliot, "Sharh," dalah *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1997), hal 317, seperti dikutip oleh Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 88-89.

[70] Brinkley Messick, *The calligraphic state: Textual domination and history in a Muslim society*, (Berkeley etc.: University of California Press, 1996), hal. 34, seperti dikutip oleh Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 89.

[71] Lihat Alex Soesilo Wijoyo, "Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition", (Disertasi Ph.D, Columbia University, New York, 1997), hal. 72-73 dan C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, (Leiden: E.J. Brill, 1931), hal. 268-9), seperti dikutip oleh Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 75.

dan *Nur al-'alam* yang merupakan komentar atas *Aqida al-'Awam* karya Syeikh Marzuqi.[72]

Fungsi utama kitab-kitab *syarh* tersebut adalah menjadi pembentuk otoritas ulama pesantren, serta sebagai media untuk mengartikulasikan misi keagamaan ulama pesantren. Di samping kedua fungsi ini, kitab-kitab *syarh*—juga *fatwa*—menjadi bukti kuat bagi kontekstualisasi ajaran Islam di nusantara yang dilakukan oleh para ulama pesantren. Kitab-kitab *syarh* menjadi fondasi kuat bagi diskursus keislaman yang berkembang di Nusantara yang memiliki sejumlah karakteristik yang berbeda dengan diskursus Islam yang berkembang di Timur Tengah. Sehingga, pada akhirnya, Islam Nusantara, terutama yang berkembang di pesantren-pesantren menjadi lahan subur bagi berkembangnya pemikiran Islam Liberal.

Pesantren: *Benih Kebebasan Berpikir*

Pengalaman panjang sosio-historis pesantren menunjukkan bahwa pesantren bukan hanya tempat pengajaran ilmu-ilmu keagamaan semata. Pesantren menghadirkan dirinya sebagai sebuah komunitas sosio-keagamaan dengan berbagai peran yang dimilikinya, bahkan kerap terlibat pula dalam urusan-urusan politik, khususnya dalam melegitimasi sebuah kekuasaan. Sejumlah intelektual telah mengemukakan mengenai beragam peran pesantren tersebut. Wahid, misalnya, yang menyebut pesantren sebagai subkultur, melihat peran pesantren bagi masyarakat lingkungannya, terutama dalam mengatur bimbingan spiritual dari ulama pesantren kepada masyarakat dalam soal-soal perdata agama (perkawinan, hukum waris, dan sebagainya) dan soal-soal ibadah ritual.[73] Dawam, contoh lainnya, melihat potensi rekayasa sosial yang bisa diperankan oleh pesantren, sebagai bagian dari agen perubahan (*agent of change*).[74] Baginya, pesantren berperan bagi "baik sebagai ruang pendidikan maupun sebagai lembaga sosial yang bisa mempengaruhi perubahan-perubahan sosial dari berbagai segi".[75]

Selain peran-peran tersebut, yang jamak diakui para sarjana, penelitian ini ingin menunjukkan bahwa pesantren juga menjadi basis

---

[72] Burhanudin, "Islamic Knowledge," hal. 89-90.

[73] Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), hal. 54.

[74] M. Dawam Rahardjo, "Pesantren dan Perubahan Sosial", dalam Sholeh (ed), *Budaya Damai*, hal. xxi.

[75] M. Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), hal. 54.

sosial-intelektual bagi muncul dan berkembangnya pemikiran Islam Liberal di Indonesia. Bermula dari peran pentingnya dalam proses Islamisasi nusantara, terutama di Jawa, pesantren kemudian berkontribusi penting dalam menghadirkan wajah Islam yang ramah dan apresiatif terhadap tradisi lokal, yang lantas menjadi *mainstream* Islam yang menyebar di pedalaman. Perkembangan ini melahirkan dua tanggapan yang berbeda. Pada satu sisi, pengaruhnya dianggap menodai kemurnian Islam, karena Islam jadi bercampur dengan budaya lokal, atau semacam sinkretisme—yang kemudian menjadi kritik utama kaum reformis. Tapi, pada aras lain, adanya dialog dengan lokalitas itu membuat Islam menjadi kontekstual dan akomodatif terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat. Akibatnya, bukan saja Islamisasi berlangsung mulus dan lebih cepat, tapi juga kecenderungan ini menciptakan jalan bagi perkembangan-perkembangan yang berbeda dan tak selamanya linier dalam Islam.

Imbas dari masuknya Islam bukan melalui jalur militer, melainkan dengan apa yang disebut sebagai penetrasi damai (*penetration pacifique*),[76] yang dimotori oleh kelompok sufi, dan sebagian lagi kaum pedagang *cum*-pendakwah, membuat praktik sinkretisme menjadi sesuatu yang tak terhindarkan. Pesantren adalah salah satu wujud sinkretisme tersebut. Penggunaan alat kesenian lokal dalam dakwah Islam oleh para *walisanga* adalah contoh penting lain yang bisa disebutkan. Tentu saja, dengan adanya penerimaan, akulturasi dan sinkretisme budaya tersebut, tumbuh satu tradisi toleransi dan keterbukaan dalam Islam yang datang ke Indonesia. Setidaknya, berdasarkan penggalian terhadap akar-akar kultural pesantren, tradisi toleransi dan keterbukaan ini dapat ditemukan.

Aspek penting lain dari pesantren yang patut dicatat di sini dalam kaitannya dengan akar-akar kultural Islam Liberal adalah perannya dalam pemeliharaan budaya (*cultural maintenance*).[77] Berkembangnya pesantren di pedalaman Jawa tidak lantas menghancurkan praktik budaya lokal yang telah berkembang selama berabad-abad. Justru, pesantren berupaya mengakomodasi budaya lokal tersebut, dan mensintesiskannya dengan ajaran Islam. Maka, Islamisasi di Indonesia berlangsung bukan dengan menghancurkan budaya lokal dan menggantinya dengan Islam. Di nusantara, Islamisasi berlangsung dengan memasukkan unsur-unsur Islam ke dalam budaya lokal yang telah diyakini dan dipraktikkan oleh masyarakat selama

[76] Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism," hal. 59.
[77] Mas'ud, "Memahami Agama Damai," dalam Sholeh (ed), *Budaya Damai*, hal. xxii.xiii.

berabad-abad. Serta, menyelaraskan unsur-unsur budaya lokal yang bertentangan dengan ajaran Islam agar selaras dengan ajaran Islam. Aspek pemeliharaan budaya ini menjadi basis penting bagi tradisi penerimaan terhadap perbedaan yang berkembang di pesantren.

Dalam rangka mempertahankan praktik ritual tradisional, pesantren juga secara simultan melakukan kontekstualisasi ajaran Islam. Bukti paling nyata adalah berkembangnya tradisi *syarh* di pesantren-pesantren. Meski sebagian besar *syarh* merupakan komentar dan penjelasan atas teks asli yang berasal dari ulama Timur Tengah, tak dapat dimungkiri bahwa *syarh* menjadi media bagi ulama pesantren untuk menyampaikan ajaran Islam sesuai dengan pemahaman dan garis pemikiran tradisional mereka. Sehingga, untuk tujuan tersebut, para ulama tentunya melakukan kontekstualisasi gagasan-gagasan teks asli yang, boleh jadi, di antaranya ada yang tak berkesesuaian dengan pemikiran para ulama tradisional yang melakukan *syarh*. Selain itu, kontekstualisasi juga dimungkinkan dengan memasukkan unsur-unsur praktik ritual lokal ke dalam teks *syarh* tersebut.

Terakhir, yang tak kalah pentingnya, pesantren menjadi basis pengetahuan keislaman bagi kelompok Muslim Liberal. Sebagai alumnus pesantren, menjadi akrab dengan rujukan dan sumber-sumber Arab adalah sebuah kewajaran. Ini bisa terlihat dari tulisan-tulisan pendukung Muslim Liberal yang sebagian rujukannya berasal dari buku-buku atau tulisan-tulisan berbahasa Arab.[78] Dengan sumber-sumber keislaman yang kaya, para alumnus pesantren ini memiliki modal yang memadai untuk berbicara tentang Islam. Dan, dengan basis pengetahuan keislaman yang mereka peroleh di pesantren, pemikiran Islam Liberal yang dikembangkan oleh para alumnus pesantren ini memiliki pijakan yang kuat dari tradisi Islam yang berkembang dalam sejarah Islam, yang diwariskan di pesantren-pesantren.

Dilihat dari sisi tradisi keilmuan yang dikembangkan di pesantren, terdapat sejumlah ilmu di pesantren yang menjadi basis penting bagi pemikiran Liberal. Ulil Abshar-Abdalla, koordinator pertama JIL, menujuk pada tradisi fikih. Baginya, fikih bisa membuat orang menjadi tidak berpikir secara absolutistik. Ulil melihat perbedaan antara Muslim santri NU dengan kelompok puritan dan fundamentalis

[78] M. Syafii Anwar, "The Clash of Religio-Political Thought: The Contest Between Radical-Conservative Islam and Progressive-Liberal Islam in Post-Soeharto Indonesia," dalam T.N. Srinivasan, *The Future of Secularism*, (New Delhi: Oxvord University Press, 2007), hal. 217.

adalah: kalau NU titik berangkatnya dari fikih, sementara yang lain titik berangkatnya adalah akidah, dogma. Fikih membuat *mindset* orang menjadi serba merelatifkan. Sementara tinjauan akidah itu kemungkinannya hanya kafir atau mukmin. Tapi kalau dalam fikih, kemungkinannya ada lima: haram, halal, sunnah, makruh, dan mubah. Kemungkinannya lebih lebar.[79]

Selain fikih, Ulil juga melihat pada tradisi mistik atau tasawuf. Meski tidak diajarkan secara mendalam dan sistematis, tapi sufisme ringan juga diajarkan di pondok, entah melalui praktik atau etos yang dibentuk melalui lingkungan di pondok atau melalui kitab seperti *Ihya Ulumuddin*. Baginya, etos mistisisme cenderung merelatifkan sesuatu. Karena yang dianggap absolut hanya Allah, sementara manusia itu relatif. Ada banyak kisah-kisah sufistik yang membentuk santri menjadi toleran. Misalnya, dalam kisah sufi yang sering Ulil baca di pondok, tentang seorang yang seumur hidupnya tidak beriman, kafir, tapi karena dia menolong anjing yang sedang kelaparan, kemudian dia menjadi beriman. Dari kisah itu, Ulil kemudian menafsirkan, "Di pondok kita diajarkan jangan menganggap kalau kamu sekarang ini berbuat baik sebagai seorang beriman, itu lebih baik daripada orang lain yang tidak baik dan berbuat jahat, karena orang dinilai bukan berdasarkan tingkatannya sekarang, tapi pada ujungnya. Jangan sampai kita terperangkap dalam kondisi iman sekarang karena itu bukan kondisi akhir, masih terbuka banyak kemungkinan."[80]

Pengakuan yang serupa datang dari Abd Moqsith Ghazali. Baginya, pesantren menjadi lembaga yang memberikan modal awal untuk menjadi seorang pemikir. Karena pesantren menyediakan basis dan alat. Kemampuan para santri untuk akses langsung terhadap sumber-sumber primer dalam Islam itu hanya mungkin didapatkan dari pesantren.[81]

Moqsith menjelaskan bagaimana tradisi pesantren membentuk cara berpikir seseorang. "Melalui usul fiqh, kita dituntut untuk berpikir rasional dan koheren. Itu juga cara berpikir dalam tradisi *mantiq* dan ushul fiqh. Jadi, rasionalisme ilmu-ilmu keislaman itu bermula dari ushul fiqh, *mantiq*, dan *qawaidul fiqh*. Orang itu berpikirnya lurus atau tidak, koheren atau tidak itu bisa diketahui dari situ. Makanya, dalam mantiq ada *tashawur, masyadad, natijah, mukadimah ula, mukadimah*

[79] Wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla di Freedom Institute, Jakarta, 13 Juli 2009.
[80] Wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla di Freedom Institute, Jakarta, 13 Juli 2009.
[81] Wawancara dengan Abd Moqsith Ghazali di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta, 30 Juli 2009.

sura. Semuanya harus jelas. Jadi, semacam logika. Nah, saya belajar *mantiq* di pesantren."[82]

Selain pengakuan pada tradisi keilmuan pesantren, pengakuan juga diberikan kepada kontribusi pesantren dalam membentuk otoritas dan kapasitas keilmuan seseorang untuk berbicara tentang Islam. Pengakuan ini misalnya diberikan oleh salah seorang pendiri JIL, Luthfi Assyaukanie. Dengan belajar di pesantren, Luthfi merasa mempunyai otoritas untuk berbicara tentang Islam. Dia menjelaskan, "Kalau saya belajar di SMA atau di tingkat umum saya akan merasa tidak percaya diri untuk bicara Islam. Tapi karena saya dari kecil mempelajari Islam sampai tingkat perguruan tinggi, saya merasa punya justifikasi dan otoritas untuk bicara tentang Islam.[83]

Melalui peran-peran potensial yang dimiliki pesantren tersebut, tidaklah mengherankan bila pesantren menjadi lebih terbuka dan akomodatif terhadap perkembangan-perkembangan baru. Gagasan-gagasan baru dan modern tidak serta merta ditolak. Tapi juga, perkembangan dan gagasan baru itu tak langsung diterima dengan melepaskan diri dari tradisi. Tradisi lama tetap diyakini dan dipraktikkan, sembari mengakomodasi perkembangan dan gagasan baru. Walhasil, yang berkembang kemudian adalah sebuah sintesis, dialektika antara tradisionalitas dan gagasan-gagasan baru, termasuk gagasan Islam dalam pengertian modern yang sangat dipengaruhi oleh Barat. Itulah yang kemudian terepresentasikan dalam pemikiran Islam Liberal.

[82] Wawancara dengan Abd Moqsith Ghazali di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta, 30 Juli 2009.
[83] Wawancara dengan Luthfi Assyaukanie di Teater Utan Kayu, Jakarta, pada 30 Juli 2009.

3

TANTANGAN ISLAM POLITIK

Perjuangan Islam sebagai Dasar Negara

Dari Anti Kolonial Hingga Piagam Jakarta

Menjelang kemerdekaan Indonesia, isu ideologi negara menempati posisi penting dalam perdebatan diantara para pendiri republik. Masalah tersebut terumuskan dalam apakah dasar resmi negara Indonesia adalah asas-asas Islam, ringkasnya sebuah negara Islam, ataukah terletak pada Pancasila yang mengakomodasi perbedaan agama dan budaya, tanpa diskriminasi dan pengistimewaan terhadap satu keyakinan tertentu meskipun dipeluk oleh mayoritas penduduk Indonesia.

Bagian ini hendak melihat kontribusi kaum santri, terutama dari kelompok tradisionalis, bagi perdebatan dalam perumusan dasar negara. Selain itu, akan didiskusikan pula bagaimana pemikiran Islam Liberal berkembang diantara bapak bangsa, khususnya Soekarno, yang justru berasal dari kelompok Muslim yang kerap disebut nasionalis-sekuler.[1] Sementara sebaliknya, kelompok Islam[2] lebih mengedepankan

[1] Kaum nasionalis sekuler sebagian besar terdiri dari kaum Muslim abangan dan kaum Muslim awam lainnya, selain beberapa orang Kristen yang berasal dari daerah-daerah Kristen seperti Sulawesi Utara. Selain itu, terdapat juga sejumlah Muslim saleh yang bergabung dengan organisasi-organisasi nasionalis sekuler. Mereka memandang Islam sebagai keimanan pribadi, bukan sebagai

pandangan yang konservatif dalam hubungan antara Islam dan negara. Pertentangan kedua pandangan tersebut berlangsung dalam periode menjelang dan sesudah kemerdekaan Indonesia.

Kenyataan konflik ideologis ini merupakan hasil dari proses panjang yang timbul dalam perbedaan-perbedaan strategi dalam pentas gerakan anti kolonial pada dua dasawarsa sebelumnya. Salah satu organisasi masyarakat sipil pertama yang menampilkan diri anti-kolonialisme di Indonesia adalah organisasi etnis Jawa, Budi Utomo (BU), yang dibentuk di Jawa pada 1908. Ketimbang memiliki program politik yang eksplisit, BU berfungsi terutama sebagai sebuah kelompok penekan pemerintah (Ricklefs, 1993:164), dan terutama tertarik pada mendorong pemerintah mendirikan "lebih banyak sekolah dan memastikan bahwa lebih banyak warga pribumi mendapatkan pendidikan modern" (Kahin, 1960:57). Para anggota kelompok itu pada mulanya berasal dari populasi pelajar yang terdidik gaya Barat di kota-kota besar. Namun mereka dengan cepat meluas mencakup banyak anggota dari masyarakat Jawa tingkat-bawah, khususnya priyayi tingkat bawah.[3] Namun BU ternyata berumur pendek sebagai sebuah organisasi, karena ketegangan internal dalam priyayi tersebut, serta karena hubungannya yang mulus dengan otoritas Belanda.

Masuknya Islam dalam organisasi modern di Hindia Timur bermula dua tahun setelah BU, dengan pembentukan Sarekat Dagang Islam (SDI) oleh sekelompok pedagang Muslim urban di Solo, Jawa Tengah pada 1910. SDI lebih merupakan koperasi ekonomi ketimbang sebuah organisasi politik yang dibentuk sebagai respons terhadap dominasi ekonomi perusahaan-perusahaan Cina. SDI dengan segera mengembangkan kampanye retoris anti Belanda, dan mengubah namanya menjadi Sarekat Islam (SI) pada 1912. Perubahan ini mencerminkan minat yang lebih luas yang berkembang di kalangan umat Muslim di Hindia Timur, khususnya suatu minat pada apa yang diserukan pada konggres SI pertama tahun 1913, "pemerintahan-

---

suatu sistem ideologi yang akan dilaksanakan dalam bidang pemerintahan atau politik. Lihat B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hal. 10.

[2] Kelompok Islam terdiri dari para pemimpin Islam, dalam berbagai variasi dan nuansanya, yang tergabung dalam partai-partai serta organisasi-organisasi Islam. Lihat Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 10.

[3] *Priyayi* atau elite birokratik mewakili kelas sosial atas dalam masyarakat Jawa. Asal-usul sosialnya berasal dari keluarga bangsawan dan aristokrat kerajaan-kerajaan dan kesultanan-kesultanan Jawa. Namun dua abad konsolidasi negara di bawah Belanda menjadikan priyayi sebagai kelas yang terkait kelas birokratis dan pegawai negeri sipil rendah yang bekerja bagi kantor-kantor dan lembaga-lembaga pemerintah kolonial. Saya akan kembali membahas pola-pola hubungan sosial masyarakat Jawa dalam bagian berikutnya. Untuk asal-usul historis priyayi modern, lihat Robert van Neil, *The Emergence of Modern Bureaucratic Elite in Indonesia,* Leiden: E.J. Brill, 1978.

sendiri dalam kekaisaran Belanda"(Vandenbosch, 1931:213). Penting untuk menggaris bawahi bahwa pada periode ini, pembentukan sebuah negara Islam tidak disebutkan secara eksplisit. Namun bahkan selama periode mobilisasi awalnya, kepemimpinan SI melihat organisasi mereka sebagai bagian dari sebuah gerakan Pan Islamisme (Elson, 2008:67). Memang, sampai tingkat tertentu, kepemimpinan SI tersebut juga dikontrol oleh ulama lokal, khususnya pada tingkat distrik (McVey, 1970; Lanti, 2004).

Munculnya SI terkait dengan "suatu kesadaran umum populasi pedesaan terhadap posisinya yang tak menguntungkan di Jawa kolonial" (Kartodirdjo 1973: 143; Siraishi, 1971).[4] Kesadaran ini umumnya diartikulasikan oleh SI, yang memanfaatkan gabungan akar politik dan ekonomi mereka dalam mengobarkan kerusuhan-kerusuhan anti Cina dan mendorong aspirasi-aspirasi kemerdekaan bagi Hindia Timur.

SI dengan cepat tersebar di seluruh Jawa, dan pada 1915 telah menjadi "satu-satunya organisasi yang terentang di seluruh nusantara" (Kahin, 1958:28). Selama beberapa tahun kemudian, SI mentransformasikan dirinya menjadi sebuah partai politik yang riil, suatu transformasi yang tercermin dalam perubahan namanya menjadi Partai Sarekat Islam pada 1921. Kelompok itu terus meradikalisasi, dan menjadi terkait dengan massa aksi melawan para pemegang kekuasaan lokal (entah politik atau ekonomi) di seluruh Hindia Timur. Namun dengan politisasi yang meningkat, meningkat pula konflik ideologis di kalangan para pemimpin SI (von der Mehden 1958:337; McVey, 1970:119). Salah satu isu utama yang merangsang perselisihan itu adalah respons peraturan pemerintah Belanda terhadap perkembangan radikal organisasi-organisasi sosial di daerah jajahan itu. Sebagaimana dikemukakan diatas, memberikan saluran bagi partisipasi yang terbatas adalah suatu komponen penting dari kebijakan etis tersebut. Namun dalam kenyataannya ia adalah suatu langkah yang setengah hati yang mengelak untuk memberikan partisipasi nyata bagi warga pribumi. Hanya dengan pengumuman Undang-Undang Desentralisasi 1903 yang membentuk dewan-dewan lokal-lah pemerintah kolonial Belanda mulai membalik keadaan ini.

[4] Catatan kolonial memperlihatkan suatu peningkatan dramatis dalam hal ketaksetaraan horisontal Jawa-Cina antara 1910 dan 1916, di mana ketaksetaraan yang lebih besar di keresidenan-keresidenan yang mengalami tingkat kekerasan etnis yang lebih tinggi di bawah naungan SI. Lihat, Siddarth Chandra, *"Race, inequality and anti-Chinese violence in the Netherlands Indies*" dalam *Explorations in Economic History* 39 (1): 88-112:2002.

Dewan-dewan itu akan diisi oleh para wakil "kelas berwarna di Hindia" melalui pemilu terbatas (Wertheim, 1958:11).[5]

Pembentukan dewan-dewan lokal tersebut dengan segera menyebabkan pembentukan sebuah dewan nasional, Volksraad (Dewan Rakyat), pada 1913. Pada mulanya, Volksraads diciptakan sebagai majelis parlementer rendah, dan dibentuk secara cepat untuk mengurangi gagasan-gagasan radikal tentang organisasi-organisasi nasionalis. Belanda menawarkan bahwa ia hanya akan memiliki 15 anggota: " . . . lima pejabat Eropa, dua industrialis swasta Eropa, tiga orang Indonesia, dan dua warga Timur asing" (Pringgodigdo, 1980:16).[6] Para anggota tersebut akan diangkat oleh Ratu Belanda yang didasarkan pada pencalonan oleh Gubernur Jenderal. Namun penolakan kuat dari SI dan organisasi-organisasi pribumi yang lain segera memaksa Belanda mengumumkan Undang-Undang Kompromi, yang menyatakan bahwa "sebagian anggota Volksraads harus dipilih, dan sebagian yang lain dicalonkan" (Ismawan, 1980:55).

Meskipun Volksraad memulai operasinya pada 1917, suatu perdebatan terjadidalam kepemimpinan SI tentang apakah kelompok tersebut berpartisipasi dalam dewan pemerintahan itu atau tidak. Kaum radikal, yang umumnya dipengaruhi oleh gagasan-gagasan Marxis yang mulai tersebar pada pertengahan 1910-an, lebih memilih untuk memelihara strategi revolusioner, melalui jalan non-partisipasi di dewan kolonial tersebut. Sementara itu, kaum pragmatis, yang diwakili oleh aliansi para politisi Muslim ortodoks, lebih memilih strategi yang lebih kooperatif, dan bergabung dengan Volksraad. H.O.S. Tjokroaminoto, pemimpin faksi ini, menyatakan bahwa "keputusan SI tersebut [untuk bergabung dengan Volksraad] didasarkan pada keyakinan kami bahwa perjuangan demi perubahan di Hindia" harus dijalankan dengan "reformasi dari dalam" (Gie, 1984:14).[7]

---

[5] Konsep tentang kelas atau kasta berwarna itu diperkenalkan oleh Wertheim (1958) untuk menggambarkan stratifikasi sosial dan administratif sesuai dengan Ordonansi 1854 di NEI. Ia merujuk pada "pembagian kerja budaya dan sosial" yang khas yang mencakup Belanda (Eropa), Cina-India-Arab, dan Hindia pribumi.

[6] Menurut undang-undang kewarganegaraan di Hindia Timur Belanda, orang Timur asing merujuk pada warga negara tertentu yang dianggap sebagai populasi non-pribumi yang berasal dari "Asia" atau "Timur", yang berarti orang Cina, Arab, dan India. Lihat Suryadinata.

[7] Beberapa pemimpin punya pengaruh cukup besar dalam keputusan SI untuk berpartisipasi dalam lembaga perwakilan kolonial itu: H. Agus Salim (seorang Muslim asal Sumatra), Abdul Muis (seorang guru agama Islam dari Jawa Tengah), dan para pemimpin keagamaan lokal yang lain yang merupakan bagian dari "blok Islam" selama konflik (kaum) radikal-pragmatik dalam SI tersebut. Lihat, Bahtiar Effendy, *Islam and the State: The transformation of Islamic political ideas and practices in Indonesia,* disertasi PhD. Ohio State University, Columbus, 1995.

Partisipasi dalam Volksraad tersebut membantu memoderasi tuntutan SI akan kemerdekaan, sambil juga meningkatkan efektifitas kepemimpinannya dalam membangun sebuah organisasi massa di seluruh Hindia Timur Belanda (Elson, 2008:81). Namun ongkos mahal dari partisipasi itu adalah perpecahan di kalangan para pemimpinnya—demikianlah kita melihat bahwa sementara kaum pragmatis bergabung dengan dewan Belanda itu, kaum radikal, yang tampaknya mewakili sebagian besar SI, menyerah pada kontrol komunis. Mereka kemudian mendirikan organisasi komunis pertama di Asia, Perserikatan Komunis di India (PKI) pada 1918. Setelah periode singkat pertumbuhan dan keberhasilan, PKI secara efektif dihancurkan sebagai sebuah organisasi massa setelah pemberontakannya yang gagal pada 1926 melawan Belanda. Sementara itu, kaum moderat SI terus bekerja didalam sistem kolonial itu, dan pada 1933 membentuk Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII).

Perpecahan didalam kepemimpinan SI itu memiliki konsekuensi yang luas. Di tingkat ideologis, ia menghalangi SI mengembangkan gagasan yang koheren tentang Islamisme (Elson, 2009:5-11). Ia juga menyebabkan kemerosotan pengaruh politik kelompok itu, baik terhadap Belanda maupun di kalangan konstituen Islamnya (von der Mehden 1958; McVey, 1954:30). Perkembangan terakhir ini berarti bahwa kemampuan mereka untuk menyatukan beragam kelompok masyarakat Indonesia yang berjuang demi sebuah negara Islam menurun tajam, yang memiliki andil bagi pembentukan acak banyak organisasi yang berbeda yang berjuang sendiri demi sebuah negara Islam (Noer, 1972:112-117). Karena itu, konflik elite didalam SI merangsang fragmentasi dan perbedaan di kalangan mereka yang mendukung politik Muslim.

Penting untuk menggarisbawahi bahwa, pola-pola pembentukan Islamis tidak dapat dijelaskan hanya dalam kaitannya dengan ketegangan-ketegangan didalam “kelompok-kelompok nasionalis.” Sebaliknya, merupakan watak dari Islam Indonesia, khususnya praktik-praktik keagamaannya dan figur-figur otoritasnya di Hindia yang menentukan sifat dari artikulasi kepentingan dalam gerakan-gerakan Islamis.

Ketika pengaruh SI menurun pada pertengahan 1920-an, hubungan antara Islam dan gerakan-gerakan nasionalis di Hindia Timur diperumit dengan munculnya suatu perpecahan ideologis luas dalam kelompok Islam antara “kaum tradisionalis” atau “kaum tua” dan “kaum modernis” atau “kaum reformis”, “kaum muda” (Abdullah,

1971; Noer, 1972; Alfian, 1971). Sebagaimana yang akan kita lihat, kaum tradisionalis mewakili bentuk sinkretis Islam yang berkembang di Jawa dan tempat lain, yang mencampurkan cita-cita dan praktik Islam dengan tradisi lokal yang ada, termasuk adat. Sementara itu, kaum modernis berusaha untuk mengusung Islam "murni" yang semakin populer sejak abad ke-18, yang didorong oleh jaringan-jaringan ulama yang belajar di Timur Tengah (Azra, 2004).[8]

Pada 1920-an, baik aliran tradisionalis maupun modernis berkembang menjadi organisasi massa, setelah merosotnya SI. Meskipun organisasi-organisasi baru ini berusaha untuk menjauh dari politik, para pemimpin mereka terus-menerus terlibat dalam berbagai konflik dengan organisasi-organisasi politik yang lain. Kelompok modernis, Muhammadiyah, melancarkan serangan terhadap praktik-praktik dan lembaga-lembaga Islam tradisional.[9] Antara 1919 dan 1924, banyak kyai tradisional menjadi sadar akan ancaman terhadap keyakinan-keyakinan dan lembaga-lembaga utama mereka dari organisasi-organisasi modernis yang cepat berkembang itu (Noer, 1972). Hal ini memunculkan suatu respons tradisionalis dalam beberapa tahun: pada 1926, para kyai Jawa (seringkali dihubungkan dengan para ahli keagamaan golongan petani pedalaman dan para pemilik sekolah-sekolah tradisional) mendirikan Nahdhatul Ulama (NU). Pada mulanya baik Muhammadiyah dan NU memiliki hubungan yang relatif baik dengan pemerintahan Belanda, namun dengan segera segala-sesuatu memburuk saat agitasi untuk kemerdekaan

[8] Mirip dengan munculnya gerakan Islam modern di Mesir, dorongan organisasi-organisasi modernis Islam biasanya dihubungkan dengan ajaran-ajaran Muhammed Abduh dari Al-Azhar pada akhir abad ke-19. Dalam pemikiran keagamaan, kaum modernis menolak penambahan-penambahan non-Islami terhadap praktik (jika bukan doktrin) Islam, penerimaan mutlak atas takdir dalam tubuh pemikiran Islam Jawa yang telah ada sebelumnya, dan mendorong kekembalian ke "kemurnian Islam" dasar sebagaimana ditemukan dalam Qur'an dan Hadis. Mereka beranggapan bahwa sebuah Islam yang diperbaharui jelas mampu memberikan suatu dasar keagamaan dan ideologis bagi perkembangan sosial yang cepat, suatu proses yang pada masa itu dianggap ada didalam wilayah eksklusif Barat. Para penganut tradisional menolak gerakan modernis tersebut dan meyakini bahwa dunia Barat, karena sekular, menghamparkan suatu ancaman berat bagi integritas keyakinan-keyakinan mereka. Lihat, Deliar Noer, *Modern Islamic Movements in Indonesia,* Ithaca: Cornell University Press, 1972.

[9] Inti konflik antara dua kelompok keagamaan ini terutama terletak dalam penafsiran mereka yang berbeda atas Islam. Kelompok modernis cenderung memiliki 'komitmen yang lebih murni' terhadap keyakinan Islam dan kaum tradisionalis cenderung dengan cara tertentu mengintegrasikan Islam dengan 'budaya lokal yang ada' yang mencakup Hinduisme dan animisme. Namun, gap sosiologis dan budaya yang mendalam antara modernisme dan tradisionalisme tersimbolkan dalam konflik-konflik urban-pedalaman, kelas-kelas terdidik Barat dan non-Barat, petani vs. kelas ekonomi menengah, dll. Serangan-serangan modernis tersebut tidak hanya berkisar dalam persoalan-persoalan keagamaan, namun segera terkait dengan perjuangan melawan konservatisme, keterbelakangan sosial, dan anti-modernitas yang dihubungkan dengan ulama tradisional. Lihat, Noer, *Modern Islamic Movements*, 1972.

meningkatkan permusuhan Belanda terhadap semua organisasi masyarakat sipil pribumi.[10]

Dihadapkan dengan kesadaran bahwa kedua aliran Islam Indonesia harus tetap ada, dan di hadapan permusuhan yang terus-menerus dari Belanda, serta persaingan dari organisasi-organisasi sekular-nasionalis dan komunis yang terus berkembang, organisasi-organisasi Islamis utama berupaya untuk menciptakan suatu fron politik Islamis bersatu, Majelis Islam A'laa Indonesia (MIAI), pada 1937 (Syaroni, 1997). Namun upaya penyatuan tersebut tidak berhasil, yang menyebabkan pembentukan sekitar selusin organisasi Islamis, yang mewakili berbagai elemen modernis, tradisionalis, puritan, dan mistis dalam Islam Hindia Timur. Organisasi-organisasi ini antara lain: Persatuan Islam (Persis), yang mewakili kaum puritan Islam; Jami'at al-Irsyad (Masyarakat yang Tercerahkan), dibentuk oleh komunitas Arab; Persatuan Tarbiyah Islamiya (Persatuan Pendidikan Islam), yang menyatukan ulama tradisional; dan Persatuan Umat Islam. Organisasi-organisasi ini dengan segera menjadi wadah aktivisme Islam yang kuat.[11] Memang, sebagaimana dikemukakan Means, perpecahan modernis-tradisionalis dalam Islam di seluruh Hindia tersebut memunculkan "suatu ketegangan dinamis . . . dan dengan demikian menciptakan suatu dorongan kuat bagi reformasi, perubahan, dan oportunisme politik" (Means, 1969: 273; lihat juga, Bush, 2002).[12]

Selama periode yang sama, gagasan-gagasan tentang nasionalisme sekular diperkenalkan di Hindia Timur oleh mantan aktivis SI. Munculnya kaum nasionalis ini ditandai oleh sebuah pergeseran penting dalam gerakan-gerakan anti kolonial, dari sebuah "partisipasi politik di bawah kekuasaan kolonial" ke "perjuangan eksplisit menuju Hindia yang merdeka" (Ismawan, 1987:88). Hasilnya adalah pembentukan Partai Nasional Indonesia (PNI) oleh Sukarno

[10] Hampir semua organisasi Islamis seperti Muhammadiyah dan NU beroperasi dengan strategi kerjasama *vis-à-vis* pemerintah kolonial; Muhammadiyah, misalnya, bahkan menerima subsidi pemerintah, khususnya dalam kaitannya dengan rencana Belanda dalam memajukan sistem pendidikan modern. Lihat, Vickie Anne Langhor, Religious Nationalism 101: How the Growth of State Educational System Strengthened Raligious Nationalist Movements in Colonial Era (Egypt, India and Indonesia), Disertasi PhD, Columbia University, 2000.

[11] Organisasi-organisasi ini mengidentifikasi diri mereka sebagai pilar utama bagi pembentukan negara Islam. Dalam konstitusi mereka, organisasi-organisasi ini secara eksplisit menyatakan bahwa pembentukan sebuah masyarakat yang didasarkan pada ajaran-ajaran Qur'an dan Hadis adalah tujuan utama. Untuk penjabaran lengkap tentang organisasi-organisasi Muslim pada masa ini, lihat Deliar Noer, *Modern Islamic Movements in Indonesia: 1900-1942,* Ithaca: Cornell University Press, 1972.

[12] MIAI tersebut, dilihat sebagai sebuah konfederasi organisasi-organisasi Muslim di Hindia, bukanlah sebuah organisasi politik. Sebaliknya, ia berfungsi sebagai suatu asosiasi sukarela yang diorganisir secara longgar oleh para wakil dari organisasi-organisasi induk yang umumnya dicirikan oleh kubu modernis dan tradisionalis.

pada 1926.[13] Perluasan PNI yang cepat, terutama karena kemampuan retorik Sukarno, umumnya disebabkan oleh pembelahan politik yang semakin kuat di Hindia, khususnya antara Islam dan nasionalisme sekular. Pembelahan ini semakin diperkuat oleh retorika nasionalis sekular Sukarno, yang sampai tingkat tertentu didasarkan pada rumusan-rumusan Jawa tentang bangsa itu, dan yang memicu reaksi dari mereka yang memperhatikan posisi Islam dalam visi nasionalis Sukarno. Ketegangan-ketegangan antara Islam dan nasionalisme sekular dengan segera meluas, yang menggerakkan mobilisasi aktif bagi pembentukan "sebuah negara Islam"(Federspiel, 1977:44-45).

Sebagaimana yang akan kita lihat di bawah, dorongan untuk mendefinisikan dan menyokong sebuah alternatif negara Islam di Hindia Belanda terinspirasi oleh reformisme Islam (Laffan, 2001). Seorang pembaharu Muslim, Ahmad Hasan dari Bandung, dan muridnya, Mohammad Natsir, adalah para pemimpin Muslim lokal pertama yang secara eksplisit merumuskan gagasan tentang sebuah negara Islam. Lambat laun, organisasi mereka—Persatuan Islam (Persis)—menjadi bagian penting dari gerakan Islamis yang lebih besar di Indonesia pasca kolonial, dan hal ini terlepas dari ukurannya yang tidak siginifikan dibanding kelompok-kelompok lain (Federspiel, 1977).

Gagasan tentang sebuah negara Islam (dan memang, nasionalisme religius pada umumnya) berkembang dalam sebuah konteks kecemasan komunitas-komunitas keagamaan akan inti sekular dari nasionalisme (Langohr, 2000; Binder, 1978). Penjabaran tentang gagasan-gagasan ini sering kali diperdebatkan dengan tajam, dan dengan demikian tampilan dan bentuk akhir mereka, serta cara dimana mereka dijalankan, mencerminkan lanskap budaya Indonesia yang menempa mereka. Apa yang sangat penting dalam proses ini adalah kekuatan PNI yang semakin besar dan radikalisasi PKI. Pembentukan gagasan tentang sebuah negara Islam di Hindia ini dengan demikian bisa dicirikan sebagai suatu upaya kolektif di kalangan aktivis dan politisi Muslim dalam merespons berbagai serangan anti Islam (Elson, 2001:80-82), yang sama sekali berbeda dengan proses yang terjadi di Mesir.

---

[13] Nama Indonesia diperkenalkan Sukarno dalam PNI dan, kemudian, ditawarkan sebagai nama baru bagi Hindia Timur yang merdeka. Namun di antara organisasi-organisasi pertama yang menggunakan nama Indonesia sebuah organisasi pelajar di Belanda, bukan di Hindia, di mana konsep tentang sebuah bangsa yang mrdeka juga diperdebatkan: Perhimpunan Indonesia (PI). Pendiri organisasi ini antara lain Mohammad Hatta dan Syahrir yang menjadi Wakil Presiden dan Perdana Menteri setelah kemerdekaan. Keanggotaan PI dibatasi pada pelajar Indonesia di Eropa, namun meskipun demikian memberikan pelatihan politik bagi banyak pemimpin di Indonesia masa depan. Robert Dahm, *Sukarno and Indonesian Independence,* The Hague: Martinus Nitjof, 1969, hlm. 21-27.

Merupakan suatu hal yang berguna untuk mengkaji sejarah gagasan-gagasan tentang sebuah negara Islam secara lebih mendetail. Menurut Kahin (1960:42-47), polemik tentang Islam dan nasionalisme meningkat secara dramatis menjelang akhir 1920-an. Polemik tersebut mulai dengan kritik nasionalis atas apa yang mereka sebut kecenderungan-kecenderungan eksklusif dari gerakan-gerakan Islamis, yang berkaitan dengan suatu "identitas keagamaan yang spesifik" namun yang menguak "dimensi-dimensi universalistik dari keyakinan-keyakinan keagamaan yang menggantikan gagasan teritorial negara" (Sukarno, 1927:11). Para pemimpin nasionalis menggunakan kritik ini untuk membenarkan gagasan mereka bahwa Hindia Timur Belanda adalah "sebuah bangsa modern yang sedang-menjadi dan bahwa ia hendaknya dijauhkan dari penetapan agama sebagai fondasi bangsa tersebut" (Ricklefs, 1993:161). Sebagaimana yang dikemukakan Sukarno sendiri pada 1927, "keberadaan bahasa-bahasa dan agama-agama yang berbeda di Hindia Timur tidak perlu menjadi rintangan bagi pembentukan sebuah bangsa" (Sukarno, 1932:16). Memang, ia menjelaskan bahwa partainya, PNI, "akan tertutup bagi agama, karena [jika tidak] . . . bukan hanya kelompok-kelompok penting yang akan mampu memberikan dukungan yang diperlukan dalam pembentukan Tanah Air tersingkirkan, melainkan pada saat yang sama juga akan ada perselisihan dan perpecahan" (Sukarno, 1932:17). Visi nasionalis sekular ini digemakan oleh editorial dalam sebuah surat kabar Kristen, yang mengatakan bahwa "kebebasan nasional memerlukan suatu kerjasama penuh dari kaum nasionalis, yang mengesampingkan semua agama. Hanya dengan begitu tujuan nasionalisme, kemerdekaan nasional, mungkin bisa dicapai."[14]

Ada upaya-upaya yang terpecah-pecah untuk mempertahankan peran Islam dalam membentuk bangsa Indonesia (von De Mehden, 1958:41; Elson, 2008). Kaum Islamis sebagian besar menyangkal bahwa agama adalah rintangan bagi nasionalisme, dan menekankan relevansi dan legitimasinya dalam proses tersebut. Namun perlu dicatat bahwa respons mereka beragam, seringkali karena asal-usul sosial dan geografis mereka. Setelah SI merosot, paling tidak tiga kelompok besar bisa diindentifikasi dalam hal pembentukan sebuah negara Islam: kaum tradisionalis, kaum modernis, dan organisasi-organisasi Islam "puritan" (Federspiel, 1977:8-11).

Kelompok-kelompok keagamaan ini bersatu dalam reaksi mereka terhadap serangan-serangan baik dari kelompok nasionalis

[14] *Darmo Kondo* [Kantor Berita], 2-7 Juli 1928.

maupun komunis. Sebagai misal, dalam respons mereka terhadap posisi nasionalis-sekular yang diungkapkan oleh Sukarno pada 1932, semua organisasi Islamis sama-sama bersikap bahwa "sekularisme [dilihat oleh organisasi-organisasi Muslim] . . . sebagai suatu ancaman terhadap nilai-nilai Islam, karena ia menunjuk pada pemisahan sadar nilai-nilai moral dari perilaku politik" (Samson, 1970:256). Demikian juga, mereka menegaskan bahwa sifat negara Islam bagi para pemimpin Muslim merupakan "suatu prinsip bagi Islam …. .. bahwa tidak ada pemisahan antara gereja dan negara (Natsir, 1938:24).

Namun ada tingkat-tingkat komitmen yang berbeda bagi gagasan tentang sebuah negara Islam. Kaum tradisionalis didalam NU memberikan dukungan *pro forma* (formalistik) bagi pembentukan sebuah negara Islam, namun kebergantungan mereka otoritas sekular mengingkari pernyataan-pernyataan keagamaan mereka. Dan Syekh Besar Hasyim Asy'ari, ketika ditanya tentang nasionalisme oleh seorang pejabat Belanda yang menghadiri Konggres NU 1935, menjawab "apa yang kita impikan adalah kemerdekaan, apa yang kita cari adalah sebuah negara nasional sepeti Hindia Timur dengan pemerintahan-sendiri bagi pribumi" (Wahid, 1986:11; lihat juga, van Bruinessen, 1996:37). Demikianlah kita bisa melihat bahwa ideologi sebuah negara Islam tidak berkembang di kalangan kaum tradisionalis Islam, dan bahwa NU merupakan salah satu aktor politik paling pragmatis dalam perjuangan demi sebuah negara Islam.[15] Memang kepentingan utama NU bisa dicirikan sebagai bertujuan "untuk melindungi keyakinan-keyakinan dan praktik-praktik keagamaan melalui keterlibatan dalam politik" (Bush, 2002:46; see also, Fealy, 1998).

Pendirian NU pada awal abad ke-20 terjadidalam konteks perluasan organisasi-organisasi yang berorientasi modern-reformis yang dipengaruhi oleh gerakan-gerakan Wahabi, yang berupaya untuk mengembalikan "Islam murni" pada kaum Muslim tradisional Hindia Timur. Terlepas dari pandangan-pandangan mereka tentang struktur politik aktual negara, pemikiran dan perilaku politik NU terutama dibentuk oleh peran historisnya "dalam memelihara dan menjaga praktik-praktik keagamaan yang berkembang dalam konteks lokal selama berabad-abad" (Bush, 2002:55). Kepemimpinan NU didominasi oleh para ulama tradisional (*kyai*), dimana basis dukungan sosial

[15] Dalam pengertian ini, ideologi negara Islam itu sendiri sebenarnya tidak pernah berkembang di kalangan ulama, politisi, atau aktivis tradisionalis. Ia lebih merupakan "suatu pernyataan politik yang bersumber dari rujukan penting mereka atas tradisi intelektual klasik, khususnya yurisprudensi dan hukum Islam". Lihat, Ali Haedar, *NU dan Islam Indonesia*, Gramedia: Jakarta, 1990:17.

mereka terutama terdiri dari orang-orang yang berasal dari latar belakang petani dan dari komunitas-komunitas pedagang kelas-menengah, khususnya di Jawa Timur dan Tengah, dan Kalimantan Selatan (Ward, 1974). Jaringan-jaringan sosialnya yang luas didasarkan pada pusat-pusat pembelajaran keagamaan tradisional (pesantren) yang muncul selama fase paling awal dari Islamisasi, pada abad ke-14 (Bush, 2002:56). Dalam banyak kasus, komunitas pesantren tersebut mengikuti suatu model patron-klien dari sistem sosial santri yang umum di desa-desa Jawa. Sebagian besar pengamat melihat bahwa NU, sebagai sebuah organisasi, berfungsi sebagai suatu senjata politik ulama dan lembaga-lembaga pesantren mereka.

Dalam hubungan ini, sebuah ulasan singkat tentang ciri-ciri unik dari ulama Indonesia layak diperhatikan. Ciri-ciri ini, sampai tingkat tertentu, dibentuk oleh suatu proses unik yang menandai sejarah keagamaan negeri itu. Islam datang ke kepulauan Melayu-Indonesia pada abad ke-8, diperkenalkan oleh para pedagang Arab. Namun tidak sampai kira-kira abad ke-13 konversi berkala-besar terjadi, yang dimulai di pulau Sumatra. Pada masa dinasti Hindu-Budha di Jawa—Kerajaan Majapahit—beralih ke agama Islam pada abad ke-16, Islam sedang dalam proses menjadi agama dominan di sebagian besar nusantara (Ricklefs, 1991:56). Namun penting untuk menggarisbawahi bahwa penyebaran Islam yang relatif damai di seluruh nusantara tersebut dalam banyak hal dicapai dengan mengintegrasikan keyakinan-keyakinan dan adat-istiadat yang ada, dan bukannya dengan menghapuskan ini semua, yang mungkin sebagian menjelaskan watak yang relatif akomodatif dari Islam tradisional di Indonesia. Juga selama abad ke-16 struktur ulama di Hindia Timur Muslim terbentuk. Status ulama atau kyai di komunitas Muslim yang taat yang dikenal sebagai *santri* didasarkan pada superioritas pengetahuan mereka tentang ajaran-ajaran Islam (Hisyam, 2001; lihat juga, van Bruinessen, 1990). Karena ulama seringkali memikul peran kepemimpinan sosial baik dalam kehidupan keagamaan maupun politik, hubungan ulama-santri menjadi elemen non-institusionalisasi yang paling penting dalam masyarakat Hindia kolonial. Memang, bahkan ketika negara kolonial merasuk jauh ke desa-desa pedalaman Hindia, pola-pola kepemimpinan ulama atas santri mereka tidak dihancurkan atau diperlemah (Sutherhland, 1979: 25-27). Ulama bukanlah para pejabat yang bergaji, namun mendasarkan sumberdaya mereka dari hibah-hibah keagamaan dan hubungan patron-klien yang berbasis dalam komunitas-komunitas

santri mereka (Hisyam, 2001:212-213; lihat juga, Bush, 2002:64).[16] Hal ini berarti bahwa praktik-praktik sosial dan keagamaan umat Islam beroperasi berdasarkan basis komunal yang berada di luar kontrol kolonial, dan karena itu menjamin bahwa hubungan antara lembaga ulama dan negara pada dasarnya lemah (Hisyam, 2001:201-208).

Kaum modernis, yang dihubungkan dengan Muhammadiyah dan beberapa organisasi yang berorientasi-reformis, secara teoretis mendukung gagasan tentang sebuah negara Islam. Namun karena keanggotaan urban dan terdidik mereka lebih simpatik terhadap lembaga-lembaga politik sekular, mereka pada akhirnya menjadi suatu kekuatan sekular didalam organisasi-organisasi Islamis (Samson, 1971:256-259; lihat juga, Alfian, 1977). Sejak permulaan, sebagian besar organisasi Muslim modernis berkonsentrasi pada pendidikan dan proyek-proyek kesejahteraan bagi komunitas mereka. Namun konfrontasi dengan kekuatan-kekuatan sekular dan gelombang pasang politik massa anti kolonial menghasilkan suatu perasaan kuat akan hubungan dengan aktivitas-aktivitas politik era itu. Karena itu mereka mulai berpartisipasi secara lebih aktif dalam politik keagamaan, meskipun karena penekanan mereka pada pendidikan dan kesejahteraan sosial, gagasan mereka tentang sebuah negara Islam agak sekular dan pragmatis.

Organisasi Islam puritan mengambil posisi terkuat dalam mendukung negara Islam. Organisasi ini diwakili oleh Persatuan Islam (Persis), yang didirikan pada 1923. Persis bertanggung jawab atas banyak gagasan yang lebih pelik dalam hal negara Islam. Banyak pengamat juga melihat bahwa, dibandingkan kaum modernis dan tradisionalis, para pemimpin Persis adalah pendukung alternatif negara Islam yang sangat kuat selama periode konflik dengan gerakan-gerakan nasionalis yang krusial (Federspiel, 1977:81). Menurut Muhammad Natsir, seorang pemimpin Muslim puritan terkemuka, "mendirikan sebuah negara Islam di Indonesia adalah wajib bagi umat Islam" (Anshari, 1945:12). Posisi yang kuat ini diungkapkan dalam perdebatan dengan kaum nasionalis (Federpiel, 1972). Dalam tanggapannya terhadap tawaran Sukarno bahwa negara harus bersikap netral menyangkut agama, Natsir menjawab:

[16] Pada masa kolonial Belanda, ada kantor-kantor urusan keagamaan: Kantor untuk Urusan Pribumi. Badan ini di berasal dari pola-pola administrasi keagamaan dalam Kerajaan Islam di Jawa. Dengan melihat perbedaan antara ulama dan para pejabat keagamaan Kantor untuk Urusan Pribumi, terkuak bahwa keduanya memiliki otoritas keagamaan, namun meski para pejabat keagamaan tersebut berfungsi sebagai birokrat dan memiliki otoritas legal yang berkenaan dengan ketaatan keagamaan, kyai atau ulama otonom dari negara. Lihat, Muhammad Hisyam, *Caught Between Three Fires: The Javanese Penghulu Under the Dutch Colonial Administration: 1882-1942,* Jakarta: INIS Monograph, 2001.

> *Jika ini masalahnya, mari kita dari sekarang bersikap jujur dan blak-blakan satu sama lain. Karena tujuan dan maksud kita tidak sama. Anda mencari kemerdekaan bagi Indonesia karena sebuah bangsa, karena "Ibu Pertiwi Indonesia." Kami berjuang demi kemerdekaan karena Allah . . . Anda mencari kemerdekaan dari sebuah pemerintahan asing karena keasingan kekuasaannya. Kami berjuang demi kemerdekaan dari pemerintahan orang-orang asing, atau bahkan dari orang-orang kita sendiri karena perbedaan-perbedaan dalam cita-cita dan cara hidup; karena tidak-hadirnya Islam dalam pemerintahan! Jika itu yang Anda maksudkan, kita menempuh jalan yang berbeda!* (Natsir, 1932:31).

Pernyataan Natsir tersebut dalam banyak hal merangkum esensi perdebatan tentang alternatif-alternatif pembentukan negara. Para aktivis Muslim yang berafiliasi dengan organisasi Muslim puritan, seperti Natsir dan Isa Anshari, dengan segera mengambil kendali atas perumusan ideologi negara Islam. Untuk alasan ini, suatu tinjauan singkat atas penjabaran Natsir tentang sebuah negara Islam layak mendapatkan perhatian.

Konsepsi Natsir tentang sebuah negara Islam tidak unik ketika dilihat dalam kaitannya dengan para pelopor Islamisme yang lain di dunia Muslim. Namun ia adalah yang paling penting di Hindia Timur, dan mencerminkan upaya-upaya intektual yang terdidik secara Islam untuk menemukan sebuah pemecahan individual dan kolektif bagi eksklusi identitas Islam dari perdebatan politik negeri itu tentang apa yang merupakan sebuah bangsa pada periode awal nasionalisme (Samson, 1971:271). Natsir menyatakan bahwa Islam adalah sebuah agama yang dipeluk oleh mayoritas rakyat, dan dengan demikian, bahwa "agama merupakan bagian integral dari kehidupan sosial, politik, dan budaya bagi populasi Hindia Timur" (Natsir, 1936:21). Ia juga menyatakan bahwa sejak lahirnya organisasi-organisasi nasionalis, "organisasi seperti SI merupakan pelopor kebangkitan nasional" (Natsir, 1936:23), dan juga bahwa Islam telah meneguhkan dirinya sebagai suatu sumber utama legitimasi bagi negara.[17]

Seruan Natsir akan penerapan hukum Islam tidak banyak dielaborasi hingga nanti, pada 1950-an, dalam perdebatan parlementer tentang konstitusi negara. Perhatian utamanya dalam hal negara Islam adalah bahwa ia hendaknya merupakan suatu "republik demokratis,

[17] Mirip dengan penegasan al-Banna tentang konsep pemerintahan dalam Islam, visi eklektik Natsir tentang negara dalam prinsip-prinsip Islam adalah kabur. Visi tersebut mencakup baik pengadopsian maupun penolakan atas proyek nasionalis dari sistem Eropa-kolonial. Hindia Timur Belanda kolonial, menurut Natsir, "mengonsolidasikan sisten negara-bangsa tersebut, namun gagal mengintegrasikan agama, khususnya Islam, dalam struktur negara" (Natsir, 1931:12).

[yang menganugerahkan] kedaulatan pada kehendak rakyat, namun di bawah panduan Qur'an dan hadis" (Natsir, 1936:11). Natsir menyatakan bahwa memastikan "konstitusi Islam bagi masa depan negara tidak hanya merupakan syarat legal bagi Muslim", melainkan juga bahwa hal itu akan menggarisbawahi bahwa "Islam adalah [sebuah] imperatif legal, politik, ekonomi, dan peradaban, bagi Umat Islam." Karena itu, ia mengkalim bahwa satu-satunya cara bagi Muslim untuk memelihara kehadiran dan penerimaannya dalam negara modern adalah "mengamati penerapan [sebuah] konstitusi Islam di Hindia Belanda" (Natsir, 1936:24).

Perbedaan penting dalam ideologi Natsir dan Hassan al-Banna berkenaan dengan tempat modernitas dalam sebuah negara Islam. Bagi Natsir, supremasi Islam "sebagai sebuah fondasi bagi sebuah negara demokratis" berarti bahwa ia sesuai dengan modernitas (bdk. Ward, 1970:258). Dalam membela posisi ini, Natsir menegaskan bahwa Islam menyediakan "sebuah sistem demokrasi dan supremasi hukum dalam kehidupan nasional, kebebasan peradilan dan kedaulatan hukum di pengadilan . . . Islam memiliki peraturan tentang semua persoalan . . . bahkan [peraturan] tentang status non-Muslim . . ." (Natsir, 1933:173). Negara Islam Natsir dengan demikian pada dasarnya diposisikan sebagai sebuah solusi politik bagi "persoalan Islam dalam [sebuah] negara modern" dan bukannya sebagai suatu proto-kekhalifahan. Dalam hal ini, ia bertujuan pada penerapan syari'ah di Hindia sebagai tujuan utamanya.

Teori Natsir tentang sebuah negara Islam dijabarkan dan pada akhirnya diejawantahkan selama 1940-an dan 1950-an, suatu periode dimana terjadi konflik berkelanjutan dengan organisasi-organisasi sekular-nasionalis. Konflik ini sangat kuat dengan kaum komunis, yang organisasi-organisasinya hanya muncul secara publik pada 1948, namun yang ideologinya telah diperjuangkan oleh para aktivis muda radikal di kota-kota besar Hindia sejak akhir 1930-an (Anderson, 1979; McVey, 1971). Pada masa Jepang menginvasi Hindia Timur pada 1942, nusantara diubah menjadi "sebuah jajahan dengan tiga pertarungan politik yang khas antara Islam, nasionalisme, dan komunisme" (Benda, 1958:160). Kemerdekaan Indonesia pada 1945 dan sejarahnya kemudian seringkali digambarkan dalam kaitannya dengan konflik dan resolusi antara ideologi-ideologi ini, dimana perpecahan sosial dan politik yang lain dilihat sebagai sesuatu yang kurang signifikan. Sebagai misal, Samson menyatakan bahwa prinsip-prinsip yang mendefinisikan negara, dan konstitusi nasional khususnya, bertindak

sebagai "lokus persaingan, negosiasi, dan kompromi politik bagi ideologi-ideologi ini (Samson, 1970:40).

Oposisi Terhadap Sebuah Negara Islam

Gagasan bahwa Islam hendaknya memiliki tempat sentral dalam konstitusi negara bukannya tak mendapat tantangan. Pada masa pembubaran Volksraad pada 1933, dua gerakan anti kolonial yang lain, yang didorong oleh visi pembentukan negara yang berbeda, muncul: nasionalisme sekular dan komunisme. Dan meskipun semua ideologi ini diciptakan oleh kaum elite, mereka dengan segera mendapatkan akar yang kuat dikalangan masyarakat umum. Namun penting untuk menggarisbawahi bahwa dukungan ini terpecah berdasarkan garis perpecahan sosio-kultural dan programatik yang ada dalam masyarakat Hindia (Jay, 1963; lihat juga, Mortimer, 1971). Para sarjana politik Indonesia mencirikan fenomena perpecahan ini sebagai *aliran*. Konsep tentang politik aliran pertama kali dirumuskan oleh Clifford Geertz (1958; 1966) untuk menggambarkan praktik-praktik sosio-budaya yang berbeda dalam masyarakat Indonesia (terutama Jawa) yang terlihat selama pertarungan ideologis bagi kenegaraan setelah revolusi negara itu: *abangan* Jawa-sinkretis (seringkali dirujuk sebagai Muslim KTP), *santri* (Muslim yang lebih taat), dan *priyayi* (kaum aristokrat) (Geertz, 1958).[18] Masing-masing dari aliran ini menghubungkan diri dengan salah satu dari tiga jaringan formal dan informal, nasionalis sekular, Islamis, dan komunis. Pada akhirnya, *aliran*-lah yang mungkin paling relevan dalam memahami pola-pola perpecahan sosial yang tertanam dalam berbagai organisasi yang berjuang demi kemerdekaan pada awal abad ke-20 di Hindia Timur.[19]

---

[18] McVey dan Anderson (1970), misalnya, memperluas konsep *aliran* tersebut karena partai-partai politik Indonesia dikelilingi oleh sejumlah organisasi sosial yang terkait dengan tiga jaringan formal dan informal yang berhubungan dengan organisasi-organisasi sekular-nasionalis, Islamis, dan komunis. Di Hindia pasca-kolonial, meskipun aliran komunis dilemahkan setelah Orde Baru terkonsolidasikan, sebagian besar kepustakaan tentang Islam politik di Indonesia mencerminkan akar analitiknya dalam kerangka *aliran* ini. Lihat, Ruth
McVey dan Ben Anderson, *Indonesian Political Thinking: Thirteen Contributions to the Debate,* Ithaca: Cornell University Press, 1970.

[19] Namun, harus dicatat, bahwa penggunaan yang berlebihan atas kerangka *aliran* dalam studi tentang Islam politik di Indonesia berisiko melihat politik sebagai perluasan budaya lokal. Akibatnya, ia menghilangkan dimensi politik Islamisme yang didalamnya suatu keterlibatan dengan pertarungan politik dalam cita-cita pembentukan negara sangat penting. Studi Anderson (1978) perihal gagasan tentang kekuasaan dalam politik Indonesia berupaya untuk melibatkan perdebatan teoretis tentang politik aliran dalam kaitannya dengan proses pembentukan negara. Anderson pada dasarnya benar dalam menegaskan bahwa ketiga aliran ideologis dari alternatif kenegaraan Indonesia tersebut mencerminkan suatu pandangan budaya yang unik dan integral yang ditaati oleh sejumlah orang dengan pandangan-dunia yang sama yang terorganisir atau tak-terorganisir (namun potensial untuk dimobilisasi) dalam pengelompokan-pengelompokan sosio-politik menuju pembentukan sebuah negara. Namun, karena fokusnya hanya pada satu segi dari komunitas politik yang tersegmentasikan

Namun buku ini menyatakan bahwa juga pengalaman kontrol kolonial-lah yang mendorong kemunculan dan pemadatan perpecahan politik modern di Indonesia. Kekuasaan kolonial Belanda, yang kemudian diikuti oleh Jepang, nantinya tidak hanya membentuk gagasan-gagasan tentang identitas nasional Indonesia, melainkan juga sangat mempengaruhi perkembangan pembagian politik berdasarkan garis *santri abangan priyayi.* Salah satu contoh dari hal ini bersumber dari kecemasan pemerintah kolonial Belanda bahwa komunitas Muslim dan para penguasanya mungkin akan memobilisasi kerusuhan Islam melawan Belanda. Berdasarkan hal ini, wacana kolonial Belanda mengartikulasikan suatu pembedaan antara esensi Indonesia yang tradisional dan "otentik", dan keyakinan dan praktik Islam, yang digambarkan sebagai impor asing. Hal ini diperkuat oleh kebijakan Belanda dalam menerapkan administrasinya melalui elite birokratik lokal, priyayi, yang umumnya hanya Muslim KTP (Ricklefs, 1993:131-133).[20] Dampak dari dua abad partisipasi priyayi dalam birokrasi negara adalah Westernisasi yang semakin kuat, yang semakin membuatnya berselisih dengan elite Muslim.

Mekanisme kedua kontrol kolonial yang membentuk Islam di Hindia Timur adalah penerapan sistem hukum yang berbeda. Proses ini, yang pada mulanya dirumuskan oleh seorang orientalis Belanda bernama Snouck Hurgronje, melihat pemerintah Hindia Timur Belanda melabeli praktik-praktik religio legal didalam komunitas Muslim sebagai atau adat atau Islam (hukum syari'ah, yang khususnya merujuk pada hukum perkawinan dan keluarga). Sebagai bagian dari kebijakan ini, pemerintah Belanda membuat berbagai upaya untuk mengatur berbagai praktik keagamaan di kalangan santri, dengan mendorong perkembangan sebuah sistem hukum sekular yang ada di luar sistem santri itu. Sistem-sistem oposisi yang merupakan aspek kunci dari warisan kolonial ini—"santri" vs non-santri, "aristokrat" vs "kelas bawah"—membingungkan gerakan-gerakan politik anti-kolonial

---

tersebut sebagai budaya politik nasionalis Jawa yang dominan dan manifestasinya dalam politik Indonesia di bawah Orde Baru, Anderson abai untuk memberikan suatu upaya sistematik dalam memetakan hubungan antara persistensi struktural dari satu aliran atas aliran yang lain. Dengan kata lain, ia gagal untuk menjelaskan bagaimana politik aliran ini mengalami pembentukan, mobilisasi, dan transformasi di negara Indonesia. Lihat Benedict Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture", dalam Anderson, *Language and Power in Indonesia,* Ithaca: Cornell University Press, 1992.

[20] Untuk ulasan historis tentang perkembangan konflik santri-priyayi, lihat juga N.A. Baloch, *The Advent of Islam in Indonesia* (Islamabad: National Institute of Historical and Cultural Research. 1980; and Peter Riddell. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, Honolulu: University of Hawaii Press. 2001). Nancy Florida mengemukakan poin penting yang lain bahwa sebagian dari proyek kolonial "menulis-kembali budaya Jawa" melibatkan pembentukan dikotomi priyayi vs. abangan ini di mana priyayi digambarkan sebagai anti-Islam. Lihat Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future*, Durham: Duke University Press. 1995, 26-33.

yang diorganisir pada awal abad ke-20, dan terus menggema di Indonesia pasca-kolonial karena mereka memelihara dan bahkan memperkuat perbedaan-perbedaan antara sistem Islami dan non-Islami. Dampak terakhirnya adalah bahwa pola-pola konflik antara ketiga cabang organisasi nasionalis dimobilisasi disekitar identitas-identitas yang muncul tersebut yang sangat dipengaruhi oleh kebijakan-kebijakan kolonial.

Perdebatan ideologis yang tajam menjelang kemerdekaan berlangsung antara akhir Mei hingga pertengahan Agustus 1945. Inilah periode dimana untuk pertama kalinya dalam sejarah Indonesia, terjadi perdebatan resmi seputar rumusan ideologis dan pengaturan konstitusional Indonesia merdeka. Perdebatan tersebut mengkristal pada pertentangan dua kubu yang menjadi *mainstream* perumus ideologi negara yang akan diproklamasikan: kelompok Islam dan kelompok nasionalis. Dalam periode transisional ini pula kita menemukan bahwa kelompok Islam, baik reformis maupun tradisionalis, tampil dengan gagasan-gagasan yang ortodoks, dengan mengusung ide penyatuan negara dan agama yang diejawantahkan dalam dasar negara dan konstitusi yang sedang dirumuskan.

Situasi yang mengawali perdebatan tersebut adalah posisi Jepang yang tengah terpojok akibat tekanan Sekutu dalam Perang Pasifik. Maka, pada tanggal 7 September 1944, Pemerintah Jepang memberi janji samar-samar mengenai kemerdekaan Indonesia, sebagai kemungkinan jika kalah menghadapi Sekutu. Pada 1 Maret 1945, janji itu diulangi secara lebih terbuka. Dalam konteks inilah, Jepang memberi kepercayaan kepada pemimpin Indonesia dari kelompok nasionalis untuk mempersiapkan transisi menuju kemerdekaan Indonesia. Maka, dibentuklah kemudian Dewan Penasihat (*Sanyo Kaigi*) dan Badan Penyelidik Usaha-usaha Kemerdekaan Indonesia (*Dokuristsu Zyunbi Tyoosakai* [BPUPKI]). Yang terakhir, BPUPKI, diresmikan di Jakarta tanggal 29 April 1945, dengan anggota berjumlah 62 orang—sehingga panitia ini kerap juga disebut sebagai 'Panitia 62'—dengan Dr. Radjiman Wediodiningrat diangkat oleh Jepang sebagai pemimpin rapat-rapatnya.[21]

Dari 62 orang anggota BPUPKI, hanya 11 orang yang bisa dikatakan mewakili kelompok Islam. Mereka adalah Ki Bagus Hadikusumo (Muhammadiyah), Abdul Kahar Muzakkir (Muhammadiyah), H. Agus Salim (bekas PSII, Penyadar), K.H. Abdul

[21] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 18-19. Lihat juga Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 84.

Halim (PUI Majalengka), K.H. Masjkur (NU), H. Ahmad Sanusi (PUI Sukabumi), K.H. Mas Mansjur (Muhammadiyah), Abikusno Tjokrosujoso (bekas PSII), Dr. Sukiman (PII), K.H.A. Wahid Hasjim (NU), dan A. Baswedan (bekas PAI).[22] Perdebatan utama yang berkembang dalam sidang-sidang BPUPKI adalah hubungan antara Islam dan negara. Kelompok Islam, seperti yang pernah diartikulasikan satu dekade sebelumnya, berpandangan bahwa, karena posisi Islam di Indonesia yang sangat mengakar, maka negara harus didasarkan kepada Islam. Di seberangnya adalah kelompok nasionalis, terutama dipelopori oleh Soekarno, Hatta, dan Supomo, yang membela pandangan bahwa untuk mempertahankan kesatuan bangsa, maka watak negara harus didekonfessionalisasi. Selain tentang hubungan politis dan ideologis antara Islam dan negara, dalam perdebatan-perdebatan yang berlangsung di BPUPKI, muncul juga soal-soal seperti mengenai dasar ideologi dan konstitusi negara, apakah presiden harus seorang Muslim atau tidak, apakah Islam harus menjadi agama negara atau tidak, apakah negara harus memiliki aparat dan lembaga terkait penerapan hukum Islam, dan tentang kemungkinan hari Jumat dijadikan sebagai hari libur nasional.[23]

Sidang pertama BPUPKI berlangsung pada 29 Mei sampai 1 Juni 1945. Sementara sidang kedua berlangsung pada tanggal 10 sampai 16 Juli 1945. Terkait perdebatan-perdebatan yang berlangsung di BPUPKI, Pemerintah Jepang di Indonesia, melalui Nishimura, menyebut posisi pemerintahnya seperti "kertas putih": tidak memiliki gagasan dan rencana, atau tak berkeinginan mengintervensi bagaimana seharusnya hubungan antara Islam dan negara. Pemerintah Jepang menyerahkan sepenuhnya kepada para anggota BPUPKI untuk mewujudkan cita-cita mereka tentang negara baru yang akan berdiri.[24]

Sidang pertama BPUPKI mengagendakan diskusi tentang dasar negara Indonesia. Muhammad Yamin, salah seorang wakil dari kelompok nasionalis, menyampaikan sebuah pidato pada tanggal 29 Mei 1945, yang menyebutkan lima asas yang kemudian tercantum

---

[22] Sumber lain menyebutkan bahwa BPUPKI terdiri dari 68 orang anggota: 8 orang dari Jepang, 15 orang dari golongan Islam, dan selebihnya dari golongan nasionalis-sekuler dan priyayi Jawa. Selain 11 orang di atas, 4 orang lagi yang dianggap menjadi anggota BPUPKI mewakili golongan Islam adalah: Raden Rooslan Wongsokoesoemo (bekas anggota Parindra yang bergabung ke Masyumi tahun 1945), Raden Sjamsudin (bekas Parindra, dari PUI), Ny. Sunarjo Mangunpuspito (Aisyiyah, bekas JIB), dan Abdul Rahim Pratalykrama (Residen Kediri). Lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru (1966-1994)*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hal. 153-154, sebagaimana dikutip dari Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), hal. 30-32.

[23] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 84-85.

[24] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 19.

dalam Pancasila dan Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945: peri-kebangsaan, peri-kemanusiaan, peri-Ketuhanan, peri-kerakyatan, peri-kesejahteraan (keadilan sosial).[25] Yamin melampirkan suatu rancangan konstitusi dalam naskah pidatonya itu, yang kemudian—tentunya dengan berbagai perubahan—menjadi UUD 1945. Pasal yang menyangkut agama (Pasal 29) berbunyi: (1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa, dan (2) Negara menjamin kemerdekaan setiap penduduk untuk menganut agamanya dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu. Pidato Yamin tersebut belum meperlihatkan pandangan yang tegas soal hubungan negara dan agama yang menjadi pendirian kaum nasionalis.[26]

Pandangan kelompok nasionalis tentang hubungan antara negara dan agama tampak lebih jelas dalam pernyataan-pernyataan Hatta dan Supomo dalam rapat tersebut, yang mengusulkan sebuah bentuk negara kesatuan yang memisahkan masalah kenegaran dari masalah agama. Negara kesatuan adalah negara yang didasarkan atas cita-cita luhur Islam, tapi bukan sebuah negara Islam, dimana negara dan agama adalah satu kesatuan yang tak terpisah. Selain mendasarkan pandangannya pada kenyataan geografis Indonesia dan kondisi sosiologis masyarakatnya yang memiliki karakteristik berbeda dari negara-negara Islam di Timur Tengah, Supomo juga menyebut tiadanya pandangan yang tegas dan utuh soal hubungan negara dan agama dalam Islam.[27]

Lebih jauh, Supomo menjelaskan alasan penolakannya pada negara Islam adalah bahwa dengan menciptakan suatu negara Islam berarti tidak akan menciptakan suatu negara kesatuan. Mendirikan negara Islam, menurutnya, "berarti mendirikan suatu negara yang akan menghubungkan dirinya dengan golongan yang terbesar, golongan Islam. Jika suatu negara Islam diciptakan di Indonesia, maka pasti akan timbul persoalan minoritas, persoalan golongan agama yang kecil dari orang-orang Kristen, dan lain-lainnya." Meski mungkin ada jaminan bagi kepentingan kelompok minoritas, Supomo mengkhawatirkan kelompok minoritas tersebut tidak merasa terlibat dengan negara. Maka, bagi Supomo, cita-cita negara Islam tidaklah sesuai dengan cita-cita negara kesatuan yang sedang diupayakan.[28]

---

[25] Terdapat perdebatan soal siapa persisnya pencipta Pancasila. Dengan melihat lima asas yang dibuat Yamin, sejumlah pihak menyebutkan bahwa Pancasila adalah ciptaan Yamin, bukan ciptaan Soekarno.

[26] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 19-20.

[27] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 21-22.

[28] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 22-23.

Seperti kelompok nasionalis lainnya, Supomo berpandangan bahwa negara kesatuan bukanlah negara tanpa agama. Baginya, negara kesatuan bisa memiliki dasar kesusilaan yang luhur, yang bersumber pada nilai-nilai Islam. Sebuah negara kesatuan, menurutnya, akan mendorong warga negaranya untuk mencintai tanah air, mengabdikan diri untuk kepentingan negara, mencintai pemimpin-pemimpinnya, serta tunduk kepada Tuhan. Dan Islam, Supomo percaya, akan memperkuat dasar-dasar tersebut.[29]

Argumentasi Supomo diatas memperoleh peneguhan dari Soekarno melalui pidatonya yang terkenal pada 1 Juni 1945, yang kemudian diterbitkan dengan judul *Lahirnya Pancasila*. Dalam pidatonya itu, Soekarno mengajukan pertanyaan: atas dasar falsafah apakah akan didirikan Indonesia merdeka itu? Menurutnya, harus dicari suatu falsafah hidup (*Weltanschuung*) yang dapat disetujui oleh setiap orang. Negara yang akan didirikan itu bukanlah negara yang hanya diperuntukkan bagi segolongan orang saja, yang memberi kekuasaan kepada segolongan orang saja, melainkan suatu negara yang semua untuk semua. Soekarno kemudian mengusulkan lima prinsip pokok, yang belakangan dikenal sebagai Pancasila, untuk dijadikan sebagai dasar filosofis negara: kebangsaan (nasionalisme), internasionalisme atau perikemanusiaan, musyawarah atau demokrasi, kesejahteraan sosial, dan Ketuhanan.[30]

Patut disayangkan bahwa tak ada catatan tentang perdebatan dalam sidang pertama Panitia 62 soal dasar negara tersebut, terutama pidato-pidato dan catatan-catatan dari golongan Islam, seperti Ki Bagus Hadikusumo, K.H.Mas Mansur, Sukiman, Wahid Hasyim, Kahar Muzakkir, dan H. Agus Salim.[31] Yang jelas, sidang pertama BPUPKI itu telah menghasilkan dua polarisasi pandangan soal dasar negara Indonesia: Pancasila, yang diusung oleh kelompok nasionalis; dan negara Islam, yang didukung oleh kelompok Islam, baik tradisionalis maupun modernis.

Untuk menjembatani perbedaan pendapat diantara kelompok Islam dan kelompok nasionalis, dibentuklah kemudian sebuah panitia kecil yang terdiri dari: Soekarno, Hatta, Achmad Subardjo, Muhammad Yamin sebagai Muslim yang menjadi wakil dari kelompok nasionalis, serta A.A. Maramis yang beragama Kristen namun pandangan ideologisnya sama dengan kelompok nasionalis, sedangkan kelompok

[29] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 23.
[30] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 23-24.
[31] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 25.

Islam diwakili oleh Abikusno Tjokrosujoso, A. Kahar Muzakkir, Agus Salim, dan A. Wahid Hasyim. Panitia kecil—juga kadang disebut sebagai Panitia Sembilan—ini menyusun sebuah kesepakatan bersama yang dikenal dengan sebutan Piagam Jakarta. Pada intinya, piagam ini mengesahkan Pancasila sebagai dasar negara dengan penambahan bahwa sila ketuhanannya dilengkapi hingga menjadi "Percaya kepada Tuhan *dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*." Kompromi dengan penambahan tujuh kata dalam sila Ketuhanan itu dicapai pada tanggal 22 Juni 1945.

Pada tanggal 10 sampai 16 Juli 1945, Panitia 62 mengadakan rapat kembali dengan penambahan 6 anggota baru.[32] Dalam rapat-rapat tersebut, tampak bahwa jalan tengah yang diupayakan melalui Piagam Jakarta ternyata tak cukup memuaskan kelompok Islam. Rumusan Piagam Jakarta dinilai tak cukup kuat untuk menempatkan negara dalam posisi yang tidak seimbang dibawah Islam. Karena pertimbangan itu, agaknya, Wahid Hasyim mengusulkan bahwa hanya orang-orang Islam yang dapat dipilih sebagai Presiden dan Wakil Presiden Indonesia. Lebih jauh, ia juga menegaskan bahwa Islam harus dijadikan agama negara. Sementara Ki Bagus Hadikusumo, seraya mendorong diterimanya gagasan negara Islam, menuntut agar sila pertama Pancasila berbunyi "Percaya kepada Tuhan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam," tanpa prasyarat bahwa keharusan itu hanya berlaku bagi umat Islam. Ia berargumentasi bahwa perundang-undangan ganda, satu untuk umat Islam dan satunya lagi untum umat lainnya, tidaklah dapat diterima.[33]

Agus Salim menentang usulan Wahid Hasyim tersebut karena dinilai akan merusakkan jalan tengah yang telah tercapai antara kelompok nasionalis dan kelompok Islam. Sebaliknya, Sukiman, yang kemudian menjadi pemimpin Masyumi, mendukung usul-usul Wahid Hasyim dengan alasan bahwa usulan tersebut justru akan menyenangkan rakyat dan tidak akan berakibat jauh.[34] Namun, penolakan yang sangat tegas datang dari kelompok nasionalis. Selain khawatir akan sikap diskriminatif terhadap agama-agama lain (Latuharhary) dan tumbuhnya fanatisme keagamaan (Djajadiningrat dan Wongsonegoro), mereka menuntut agar negara benar-benar didekonfessionalisasi.[35]

---

[32] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 30.
[33] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 88-89.
[34] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 32-33.
[35] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 89.

Perdebatan-perdebatan ideologis diatas baru mereda ketika Soekarno menyampaikan pidato 16 Juli 1945, meminta kedua belah pihak untuk bersedia berkorban demi persatuan bangsa. Akhirnya, BPUPKI bersepakat untuk mencantumkan pasal-pasal mengenai "Presiden Republik Indonesia haruslah seorang Indonesia asli dan beragama Islam," dan bahwa "Negara berdasar atas Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya."[36]

Namun, kompromi tersebut bukanlah kesepakatan yang dibangun diatas fondasi yang kokoh. Pada 18 Agustus 1945, sehari setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia, Piagam Jakarta kembali dipersoalkan. Konon, seorang pejabat angkatan laut Jepang di Jakarta memberi tahu Hatta bahwa kaum nasionalis dan orang-orang Kristen, sebagian besar mereka yang berdomisili di wilayah timur Indonesia, keberatan terhadap beberapa rumusan Islam dalam undang-undang dasar sementara yang baru disepakati. Bahkan, muncul semacam ancaman bahwa mereka tidak akan bergabung dengan Republik Indonesia, kecuali jika beberapa unsur Islam dalam Piagam Jakarta dihapuskan. Dalam pandangan mereka, kerangka konstitusional yang didasarkan pada agama tertentu akan mengundang diambilnya langkah-langkah yang diskriminatif.[37]

Maka, atas desakan Hatta, kelompok Islam—yang diwakili oleh Ki Bagus Hadikusumo, Wahid Hasjim, Kasman Singodimedjo, dan Teuku Mohammad Hasan—bersepakat untuk menghapus unsur-unsur formalistik Islam dalam konstitusi Indonesia, terutama pencabutan butir-butir mengenai Islam sebagai agama resmi negara, persyaratan bahwa presiden harus seorang Muslim dan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Sementara unsur teologi monoteistik dimasukkan ke dalam sila pertama Pancasila, sehingga berbunyi Ketuhanan Yang Maha Esa.[38]

Wahid Hasyim adalah tokoh kelompok Islam yang paling mendukung kesepakatan tersebut. Menurutnya, penambahan sifat monoteistik dalam Pancasila itu merupakan cermin dari prinsip *tauhid* dalam Islam. Sementara Hatta melihatnya sebagai jalan pembebasan bagi seorang Muslim ortodoks dan anak seorang ulama dari kewajiban untuk mendukung negara Islam. Ki Bagus Hadikusumo dan Kasman Singodimedjo yang semula menolak, akhirnya menerima usulan Hatta tersebut. Sementara Isa Anshary, salah seorang pemimpin Islam yang

[36] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 35-36.
[37] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 89-90. Lihat pula Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 38.
[38] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 90.

tetap menolak rumusan diatas, dan melihat peristiwa itu sebagai suatu penipuan yang dilakukan terhadap umat Islam.[39]

Setelah proklamasi kemerdekaan, Indonesia memasuki masa-masa revolusi (1945-1950). Di masa ini, kedua kelompok Islam dan nasionalis, mampu mengembangkan hubungan politik yang relatif harmonis diantara mereka. Pada periode pasca-revolusi (1950-1953), hubungan yang relatif harmonis tersebut tetap terjaga: tak ada kontroversi-kontroversi ideologis yang terbuka.[40]

Baru setelah periode tersebut, ketika Pemilu pertama 1955 akan diselenggarakan, muncul ketakutan terhadap kemungkinan kemenangan kelompok Islam, yang dikhawatirkan akan kembali mempersoalkan ideologi negara yang telah disepakati sebelumnya. Pada 27 Januari 1953, Presiden Soekarno berpidato di Amuntai, wilayah mayoritas Muslim di sebelah selatan Kalimantan, tentang pentingnya mempertahankan Indonesia sebagai negara kesatuan. Dalam pidato tersebut, Soekarno menyampaikan kekhawatiran bahwa jika negara Islam didirikan, maka wilayah-wilayah di Indonesia yang penduduknya bukan Muslim, seperti Maluku, Bali, Flores, Timor, Kepulauan Kai, dan Sulawesi, akan melepaskan diri.[41]

Kelompok Islam sangat terganggu dengan pidato tersebut. Mereka menilai, pidato Soekarno tersebut telah menyebarkan bibit-bibit separatisme dan memperlihatkan pemihakan kepala negara terhadap kelompok-kelompok yang menentang ideologi Islam. Presiden, sebagai pembela Pancasila dan kepala negara yang seharusnya tidak berpihak, dianggap menjadi juru bicara kelompok penentang negara Islam yang tengah menggalang dukungan.[42]

Perseteruan ideologis terus berlangsung. Perjuangan menegakkan Islam sebagai dasar ideologi negara kembali muncul selama masa kampanye pemilihan umum 1955. Perdebatan ini memuncak setelah pemilihan umum usai. Perdebatan sengit dan panas mengenai Islam sebagai dasar ideologi negara mengemuka dalam sidang Majelis Konstituante dari mulai November 1956 sampai Juni 1959. Perdebatan yang berlangsung antara kelompok Islam dan nasionalis sangat bersifat ideologis, mutlak-mutlakan, dan antagonistik, sehingga kedua kubu makin terpecah. Dipimpin oleh Mohammad Natsir, Kasman Singodimedjo, Zaenal Abidin, Isa Anshari,

[39] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 91.
[40] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 92-94.
[41] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 102-103.
[42] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 103.

dan K.H. Masjkur, kelompok Islam kukuh menolak Pancasila sebagai dasar ideologi negara. Gantinya, selaras dengan watak holistik Islam, mereka mengusulkan Islam sebagai dasar negara.[43]

Kelompok nasionalis yang menolak gagasan Islam sebagai dasar negara mengajukan argumen tentang watak heterogen masyarakat Indonesia secara sosial-keagamaan. Mereka ragu bahwa Islam dapat berperan sebagai ideologi bagi seluruh masyarakat Indonesia. Sebaliknya, Pancasila, betapapun tak sempurnanya, terbukti mampu menjadi dasar ideologi bersama seluruh masyarakat Indonesia. Sebagian lainnya khawatir terhadap ideologi Islam yang berarti penerapan hukum-hukum Islam.[44]

Karena pertentangan semakin tajam dan kompromi sulit ditemukan, sementara usul pemerintah untuk kembali ke UUD 1945 juga tak mendapat dukungan berarti, maka Presiden Soekarno segera mengambil alih situasi. Dengan dukungan tentara, ia mengeluarkan dekrit yang menyatakan kembali ke UUD 1945. Keputusan ini, dalam perkembangannya kemudian, memberinya legitimasi dan kekuatan eksekutif yang lebih kuat untuk mengontrol negara.[45]

Soekarno dan Gagasan tentang Kebebasan

Soekarno tak lahir dari keluarga santri, melainkan abangan. Namun, tak diragukan bahwa sebagian pemikiran-pemikirannya berfokus pada Islam, khususnya gagasan Islam Liberal. Pikiran-pikiran Soekarno tentang Islam terutama sekali muncul dalam surat-suratnya kepada Ahmad Hassan, pendiri dan pemimpin Persatuan Islam (Persis), ketika dalam pembuangan di Endeh.[46] Dalam salah satu suratnya itu, secara tegas Soekarno menyebut bahwa "tidak ada agama yang lebih rasional dan *simplicity* daripada Islam".[47] Dengan melihat pandangan-pandangan Soekarno tentang Islam, Dawam sampai pada kesimpulan bahwa Soekarno adalah pelopor pemikiran Islam Liberal.[48]

Soekarno lahir pada tanggal 6 Juni 1901 di Lawang Seketeng, Surabaya, Jawa Timur. Ia adalah anak kedua dari ibu bernama Ida Ayu Nyoman Ray dan ayah bernama R. Soekemi Sosrodihardjo. Kakaknya

---

[43] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 106-108.

[44] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 109.

[45] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 110.

[46] Soekarno, "Surat-surat Islam dari Endeh," dalam Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, (Djakarta: Gunung Agung, 1965).

[47] Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hal. 109.

[48] M. Dawam Rahardjo, "Soekarno, Pelopor Pemikiran Islam Liberal," makalah diskusi Islam Liberal dalam Ajaran Soekarno di Jaringan Islam Liberal (JIL), Utan Kayu, Jakarta, 28 Mei 2009.

bernama Soekarmini. Kakeknya adalah Raden Hardjodikromo, seorang ahli kebatinan. Ayahnya, Soekemi, berasal dari Jawa dan termasuk keturunan Sultan Kediri. Meski beragama Islam, ia menjalankan ajara teosofi Jawa. Berpendidikan sekolah guru di Probolinggo, Soekemi kemudian menjadi guru dan mengajar di Sekolah Rendah di Bali. Sementara ibu Soekarno, Ida Ayu, berasal dari Bali, dari kasta Brahmana, dan masih keturunan Raja Singaraja yang terakhir.[49]

Pendidikan formal Soekarno dimulai di Sekolah Dasar di Tulung Agung, Jawa Timur, tatkala ia diasuh kakeknya. Dari Tulung Agung, Seokarno pindah ke Sekolah Angka Dua (*Angka Loro*) di Sidoarjo. Ketika menginjak usia 12 tahun, Soekarno pindah ke Sekolah Angka Satu di Mojokerto. Karena kecerdasannya, oleh ayahnya Soekarno dipindahkan ke Europeese Lagere School (ELS) di Mojokerto. Tamat dari ELS di Mojokerto, Soekarno melanjutkan studinya ke Hogere Burger School (HBS) di Surabaya. Selama belajar di Surabaya, Soekarno berkesempatan tinggal di rumah H.O.S Tjokroaminoto, pemimpin dan tokoh utama Sarekat Islam (SI). Di Surabaya pula Soekarno mendirikan perkumpulan politik Trikoro Darmo, dan aktif mengikuti kegiatan-kegiatan yang diselenggarakan oleh Studieclub. Pada tahun 1921, Soekarno tamat dari HBS dan melanjutkan ke Sekolah Tinggi Teknik (Technische Hoge School/THS) di Bandung dan tamat pada tahun 1926.[50]

Pada tahun 1927, Soekarno mendirikan sebuah partai politik yang bernama Partai Nasional Indonesia (PNI).[51] Menjelang kemerdekaan Indonesia, Soekarno menjadi anggota Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) yang bertugas merumuskan UUD, termasuk didalamnya idelogi negara. Pada tanggal 17 Agustus 1945, Soekarno dan Mohammad Hatta, atas nama bangsa Indonesia, membacakan proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia. Kemudian, keduanya diangkat sebagai Presiden dan Wakil Presiden Republik Indonesia yang pertama.

Dengan latar belakang keluarga yang abangan tersebut, pada masa kecil dan mudanya Soekarno hanya mengenal ajaran ketuhanan, terutama yang berbentuk teosofi Jawa seperti yang dianut oleh ayahnya. Soekarno tak pernah mendapat pendidikan agama yang bersifat ortodoks secara intensif. Soekarno mulai belajar Islam secara serius dalam penjara Sukamiskin dan dilanjutkan dalam

[49] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 5-6.
[50] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 8-12.
[51] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 21.

pembuangannya di Endeh. Sejak di Bandung, ia telah berkenalan dengan A. Hassan, seorang tokoh Muslim reformis, yang banyak memberinya buku-buku Islam selama ia di penjara. Hubungan tersebut semakin intensif ketika Soekarno dibuang ke Endeh, dimana ia melakukan korespondensi dengan A. Hassan. Melalui "surat-surat Islam" tersebut, dapat diketahui bahwa Soekarno mulai berusaha mempraktikkan ajaran Islam secara ortodoks dan berusaha mengikuti ajaran Alquran. Selain itu, melaui surat-surat Islam tersebut Soekarno juga banyak mendiskusikan soal-soal yang menyangkut umat Islam mencakup masalah sosial, pendidikan, dan politik, terutama kritiknya atas kemunduran yang tengah dialami umat Islam. Dengan demikian, pemikiran Islam Soekarno sesungguhnya dekat dengan pemikiran pembaruan yang datang dari kaum reformis.[52]

Pemikiran Islam Soekarno terutama sekali dipengaruhi oleh karya para pemikir Muslim Mesir, khususnya karya Syed Ameer Ali, *Spirit of Islam*. Soekarno kemudian sampai pada kesimpulan bahwa umat Islam harus menyegarkan kembali pemahaman keislaman mereka. Menurutnya, watak Islam yang universal mengharuskan pengikutnya untuk memahami doktrn-doktrin Islam dengan cara yang melampaui pengertian tekstualnya. Dengan cara demikianlah, umat Islam akan dapat menangkap "api" Islam untuk menjawab tantangan-tantangan modernitas dan dunia yang terus berubah.[53]

Bagi Soekarno, hanyalah agama yang rasional dan simplistis yang dapat memenuhi tuntutan perkembangan zaman. Sementara agama yang tidak masuk akal, agama yang hukum-hukumnya kaku, pastilah akan tergilas oleh zaman dan ditinggalkan oleh umatnya. Soekarno sangat menekankan jiwa kemajuan yang dimiliki oleh Islam. Menurutnya, Islam adalah kemajuan. Dengan demikian, Islam menjadi modal dasar bagi umatnya untuk mencapai kemajuan dan mengejar ketertinggalan zaman.[54]

Dalam membicarakan Islam, Soekarno memberi perhatian serius terhadap faktor-faktor yang menyebabkan umat Islam terjerumus ke dalam jurang kemunduran, kekolotan, dan keterbelakangan. Sejumlah faktor itu menurutnya adalah: (1) berubahnya demokrasi menjadi aristokrasi, dan republik menjadi dinasti; (2) taklid yang mematikan kehidupan berpikir dalam Islam; (3)

[52] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 48-55.
[53] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 78.
[54] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 120-121.

berpedoman pada hadis-hadis lemah (*dhaif*); (4) aristokrasi dalam masyarakat Islam; dan (5) kurangnya kesadaran sejarah.[55]

Menurut Soekarno, itulah sebab-sebab yang membuat Islam dan umatnya kehilangnya masa keemasannya, *the glory of Islam*. Islam telah kehilangan jiwa Islamnya, sementara umatnya menyimpang dari asas tauhid. Dari sisi ajaran, Seokarno menilai bahwa banyak hukum dan ajaran Islam yang tidak cocok lagi dengan tuntutan dan perkembangan zaman. Soekarno juga menyebut pengkeramatan manusia yang hampir menyerupai kemusyrikan, perbudakan wanita, dan perilaku *bid'ah dan khurafat*, yang masih dipraktikkan oleh banyak umat Islam sebagai biang kemunduran.[56]

Padahal, Islam tak pantas mengalami kemunduran. Bagi Soekarno, ajaran Islam justru membawa kemajuan, anti-kekolotan dan kemunduran. Islam mengandung prinsip keadilan, persamaan, dan persaudaraan. Oleh karena itu, ia menegaskan, tidak ada agama yang lebih rasional dan simplistis selain Islam. Sama halnya tidak ada agama yang lebih menghendaki kesamarataan selain Islam. Aspek-aspek penting ini, rasional, simplistis, dan kesamarataan, merupakan modal dasar untuk membawa umat kepada kemajuan dan mengejar ketertinggalan yang diderita umat selama ini. Soekarno mengatakan,

> "*Islam is progress*, Islam itu kemajuan, begitulah telah saya tuliskan dalam salah satu surat saya yang terdahulu. Kemajuan karena fardhu, kemajuan karena sunnah, tetapi juga kemajuan, karena diluaskan dan dilapangkan oleh aturan *jaiz*, atau mubah yang lebarnya melampaui batas-batas zaman."[57]

Oleh karena itu, menurut Soekarno:

> "Islam harus berani mengejar zaman, bukan seratus tahun, tetapi seribu tahun Islam ketinggalan zaman, kalau Islam tidak cukup mampu buat mengejar seribu tahun itu, niscaya ia akan tetap hina dan mesum. Bukan kembali kepada "zaman khalifah", tetapi lari ke muka, lari mengejar zaman. Itulah satu-satunya jalan buat menjadi gilang-gemilang kembali."[58]

---

[55] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 112-118.
[56] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 119-120.
[57] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 120.
[58] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 122.

Dan Soekarno menyebut rasionalismelah yang mampu menghancurkan kekolotan, menghapuskan taklid, dan menyesuaikan Islam dengan kemajuan zaman. Kata Soekarno,

> "Rasionalismelah yang menggoncangkan kembali air-air Islam yang sejak karena pukaunya Asy'arisme, menjadi tenang dan beku itu. Dialah merobah atau mengajak robahnya pengertian-pengertian tentang ibadat, merobah atau mengajak robahnya pengertian-pengertian fikih, tentang tafsir Alquran dan hadis, tentang kedudukan kaum perempuan bukan lagi "bila kaifa" *zonder* boleh menanya "kenapa" dan "buat apa", tetapi kini sebagai sedia kala di zamannya Islam muda, tiap-tiap kali ditafsirkan dengan akal, dicari keterangannya dengan akal."[59]

Dalam soal kenegaraan, Soekarno menyetujui paham sekularisme seperti yang diterapkan di Turki, yaitu pembentukan negara dan pemerintahan yang tidak berdasarkan ajaran agama. Pandangan Soekarno tentang penolakan formalisasi syariat Islam ini mendapat peneguhan ketika Konstituante menolak usulan menjadikan Islam sebagai dasar negara di tahun 1950-an. Soekarno memang memandang bahwa Islam bukan hanya berurusan dengan masalah iman dan peribadatan, melainkan dengan berbagai masalah masyarakat. Namun, ia menolak menjadikan hukum agama sebagai kerangka positif kebangsaan. Baginya, yang bisa dilakukan oleh agama adalah memberikan nalar moral (*moral reasoning*). Sementara penerapannya dalam hukum positif harus mempertimbangkan aspirasi dan kehendak publik. Meski demikian, Soekarno tidak menolak kehadiran partai Islam yang memperjuangkan berlakunya syariat Islam. Ia bahkan menganjurkan agar partai-partai Islam bisa memperoleh suara yang sebanyak-banyaknya dalam parlemen.[60]

Hassan sangat keberatan dengan pandangan Soekarno yang ditafsirkannya sebagai hendak menundukkan wahyu dan Sunnah Rasul dengan akal dan ilmu pengetahuan. Kritik keras A. Hassan tercermin dari tulisannya "Membudakkan Pengertian Islam", suatu plesetan terhadap judul artikel Soekarno "Memudakan Pengertian Islam". Dalam tulisannya itu, Hassan menuduh Soekarno sebagai ingin mengubah hukum-hukum agama untuk mengikuti kehendak mahadewi yang bernama *progress*, dengan meninggalkan Alquran dan

[59] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 123-124.
[60] Rahardjo, "Soekarno, Pelopor", hal. 5-6.

hadis, serta mengubah yang haram menjadi halal. Hassan juga menuding Soekarno ingin menerapkan hukum-hukum buatan manusia atau bangsa dengan mengabaikan hukum-hukum Tuhan dan Nabi-Nya. Bagi Hassan, negara justru harus diatur menurut hukum-hukum Tuhan dan Rasul-Nya, yang tidak bisa ditundukkan oleh kehendak bangsa. Sebaliknya, menurut Hassan, kehendak bangsa harus ditundukkan di bawah hukum-hukum Tuhan dan Rasul-Nya.[61]

Padahal, menurut Dawam, apa yang dilakukan oleh Soekarno adalah bagian dari upayanya melakukan interpretasi terhadap ajaran Islam. Posisi Soekarno sesungguhnya sejalan dengan pandangan sejumlah pihak bahwa manusia tidak mampu memahami berbagai ayat tertentu dalam Alquran yang hanya bisa dipahami dengan penjelasan ilmiah. Soekarno menyadari bahwa teks Alquran tidak berubah. Pemahaman terhadapnyalah yang selalu berubah sesuai dengan konteks zaman umat yang menafsirkannya. Seokarno juga tidak menolak hadis. Ia hanya mengajak umat untuk meneliti hadis-hadis yang tergolong dalam hadis *dhaif*, tetapi diyakini sebagai sahih oleh banyak umat Islam.[62]

Lantas, bagaimana melihat posisi Soekarno dalam peta pembaruan Islam? Dawam menilai, meski Soekarno sangat mengapresiasi pembaruan Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, namun baginya Soekarno tidak tepat bila dimasukkan ke dalam kelompok modernisme Islam.[63] Walaupun, dalam pembuangan di Bengkulu pada 1938, Soekarno masuk menjadi anggota Muhammadiyah, organisasi reformis Islam terbesar di Indonesia, bahkan dia diangkat menjadi Ketua Bagian Pengajaran Muhammadiyah Daerah Bengkulu.[64] Soekarno bahkan pernah mengeluarkan semboyan yang terkenal, "Sekali Muhammadiyah, tetap Muhammadiyah". Bagi Dawam, posisi yang tepat untuk Soekarno adalah pada neo-modernisme Islam, karena kritik Soekarno baik terhadap Islam ortodoks maupun terhadap westernisme. Lebih jauh, Dawam bahkan mempertimbangkan Soekarno sebagai model cendekiawan Muslim kontemporer garda depan, sejajar dengan al-Jabiri dan Hassan Hanafi.[65] Yang terakhir, meski menarik, namun masih perlu elaborasi dan studi lanjutan yang lebih komprehensif dan analitis, tidak hanya berdasarkan argumen selintas semata.

---

[61] Rahardjo, "Soekarno, Pelopor", hal. 5.
[62] Rahardjo, "Soekarno, Pelopor", hal. 5.
[63] Rahardjo, "Soekarno, Pelopor", hal. 8.
[64] Yatim, *Soekarno, Islam*, hal. 54.
[65] Rahardjo, "Soekarno, Pelopor", hal. 8.

Konflik Simbolis Islam dan Negara

Pembentukan partai-partai politik tersebut umumnya dipengaruhi oleh dua faktor penting yang tertanam dalam momen krusial konstruksi kelembagaan negara baru itu: pertama, pidato tak-resmi Soekarno dalam rapat PPKI sehari setelah kemerdekaan, dimana ia mengatakan bahwa " . . . wakil-wakil yang masih-harus-dipilih dalam Majelis Konstituante akan memulai kerja mengkaji [isu-isu] yang belum terpecahkan dari konstitusi kita" (bdk., Feith, 1962:284); dan kedua, langkah Sjahrir pada akhir 1945 dalam mengubah KNIP menjadi sebuah badan penasihat dengan otoritas legislatif, serta seruannya akan pembentukan partai-partai untuk diwakili dalam jabatan-jabatan pemerintahan. Dipengaruhi oleh faktor-faktor ini, partai-partai politik berkembang biak dan sebuah fase baru eskalasi diantara kelompok-kelompok politik menyangkut bentuk alternatif kenegaraan muncul kepermukaan.

Nyaris seketika,elite-elite politik mulai mendeklarasikan organisasi-organisasi partai mereka. Para pemimpin organisasi Islamis mengumumkan pendirian Partai Politik Islam Indonesia Masyumi (Masyumi) pada November 1945.[66] Para pengamat melihat bahwa sebagai sebuah partai yang didesain untuk organisasi politik bersatu di kalangan kelompok-kelompok Islam, Masyumi hampir pasti merupakan partai terbesar Indonesia, paling tidak hingga 1952 (Kahin, 1958; Ricklefs, 1991; Effendy, 1995:214). Sejumlah faktor memberi Masyumi keuntungan politik yang jelas: nama Masyumi sendiri berasal dari majelis konsultatif para pemimpin Muslim Indonesia yang dikembangkan selama pendudukan Jepang. Dan elemen-elemen paling penting partai tersebut, NU dan Muhammadiyah, mampu memelihara jaringan-jaringan politik dan sosial mereka karena hanya merekalah organisasi-organisasi yang diizinkan untuk tetap aktif. Hal ini berarti bahwa Masyumi memiliki kehadiran yang lebih besar dibanding banyak partai politik lain yang harus membangun organisasi mereka dari awal (Kahin, 1958:309; Noer, 49-53).[67] Antara 1946 dan 1948, organisasi-

[66] Selama deklarasi partai itu, hampir smua pemimpin organisasi Islamis besar hadir. Mahendra mencatat bahwa pembentukan Masyumi umumnya dimulai oleh para pemimpin Muslim yang memimpikan suatu fron politik Islam-bersatu untuk mewakili cita-cita Negara Islam sejak runtuhnya MIAI pada 1940. Para pemimpin ini antara lain Haji Agus Salim (Syarikat Islam-Penyadar), Abdul Kahar Muzakar, Ki Bagus Hadikusumo (Muhammadiyah), Abdul Wahid Hasyim dan Wahab Hasbullah (NU), Mohammad Natsir (Persis) Moehammad Roem dan Prawoto Mangkusasmito (Asosiasi Pemuda Muslim). Lihat, Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme and FundamentalismePolitik Islam: Studi Perbanding Masyumi dan Jama'at Islami,* Jakarta:Paramadina, 1989, hlm. 62-64.

[67] Dalam hal keanggotaan, Masjumi termasuk unik karena ia memiliki anggota kelembagaan maupun individual; suatu ciri yang menjadikan Masjumi, pada tahun-tahun awal, satu-satunya organisasi politik yang secara langsung berakar dalam jaringan-jaringan asosiasi sipil (Samson,

organisasi Muslim kecil termasuk Persis, PSII, dan Jamiat al-Washlyah yang berbasis di Sumatra Utara bergabung dengan Masyumi, dan karena itu memperkuatnya (Bush, 2001:113).

Sebagai akibat Masyumi yang baru dibentuk tersebut, sebuah partai besar yang masih harus mengonsolidasikan dirinya sebagai sebuah organisasi bersatu, kepemimpinannya tetap diperebutkan. Elite politik partai itu terbagi antara Pengurus Besar dan Majelis Syura. Menyangkut pentingnya peran NU di awal kepemimpinan partai, ada opini-opini yang berbeda. Menurut van Bruinessen (1981:62), NU tidak terwakili dengan baik dalam kepemimpinan Masyumi, karena ia hanya diberi satu posisi dalam Pengurus Besar (KH Maskyur, yang mewakili *Hizbullah*) dan tiga posisi di Majelis Syura (Bush, 2001:96). Pada saat yang sama, karena peran mereka dalam memandu kebijakan-kebijakan keagamaan dan moral partai tersebut, para ulama dan politisi NU mendominasi Majelis Syura (Bush, 2001). Kemudian pada 1950, partai itu membentuk sebuah badan penasihat tambahan dalam Pengurus Besarnya, Dewan Pimpinan Partai, yang bertanggung jawab untuk menentukan garis pedoman dan kebijakan partai. NU mulai mendominasi Dewan Pimpinan Partai, yang bersama dengan dominasinya atas Pengurus Besar memungkinkannnya memainkan peran yang sangat penting dalam menentukan arah dan kepemimpinan Masyumi (Anam, 1987:133-4). Dengan demikian para pemimpin dan ulama NU merasa bahwa mereka memiliki pengaruh signifikan dalam Masyumi, yang menyebabkan mereka mendorong para anggota NU di semua level untuk mendukung partai itu secara politik. Dukungan dari NU tersebut menyebabkan naiknya Masyumi sebagai organisasi partai yang paling cepat berkembang dalam pada masa pra-pemilu 1955 (Bush, 2002).

Demikianlah Masyumi muncul dari upaya bersama kelompok-kelompok Muslim untuk membangun suatu senjata politik bersatu demi melanjutkan perjuangan mereka meneguhkan konstitusi negara Islam. Apa yang penting, Masyumi lebih dari sekadar sebuah organisasi politik yang menjalankan kebijakan dan program. Ia juga sebuah organisasi yang memiliki visi membentuk sebuah negara-bangsa yang ditata menurut ajaran-ajaran dan praktik-praktik (Mahendra, 1994:12).

1971:14-29). Anggota-anggota dari berbagai organisasi bagian secara otomatis dianggap sebagai anggota Masjumi. Pada 1950, partai itu mengklaim memiliki 10 anggota. Namun tak seorang pun yang tahu berapa banyak anggota Masjumi selama 1950-an. Daftar pertama para anggota tidak dibuat hingga 1960, tahun ketika partai itu dilarang oleh Sukarno. Terungkap bahwa setelah pemilu 1955, Masjumi memiliki sekitar 6,3 anggota aktif. Lihat, Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas National*, Jakarta:Graffiti Press, 1980, hlm. 38-41.

Sebagaimana yang pernah dikemukakan K.H. Wahab Hasbullah, "... tujuan utama partai kita [Masjumi] adalah, kita ingin mempertahankan kemerdekaan Indonesia.namun kita juga menginginkan sebuah negara merdeka yang didasarkan pada syari'ah dan demokrasi yang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam" (Fealy, 1994:91). Pertarungan ideologis antara Masyumi dan partai-partai lain, khususnya menyangkut dukungan partai tersebut atas identitas Indonesia yang religius yang didasarkan pada pembentukan sebuah negara Islam, memunculkan beberapa kemiripan program sebuah partai. Namun efektivitas program ini meningkat karena partai itu berhasil menggambarkan dirinya sebagai senjata politik komunitas Musim, dan dengan demikian umat Islam memiliki kewajiban untuk mendukungnya karena ia berupaya untuk mengintegrasikan Islam dengan politik (Bush, 2001).

Selama masa revolusioner ini, semua partai pada dasarnya sama-sama memiliki sejumlah ciri organisasi (Feith, 1962:123; Skinner, 1959). Sebagai misal, PNI yang nasionalis cenderung memusatkan diri di sekitar pribadi-pribadi dominan, sementara Masyumi dibangun berdasarkan kelompok-kelompok yang pra-terstrukturkan dan otonom dalam organisasi-organisasi keagamaan Muslim. Namun karena Masyumi merupakan sebuah fron politik yang memasukkan beragam komunitas Muslim, dinamika internalnya sampai tingkat tertentu dipertajam oleh kondisi-kondisi politik. Dengan demikian, kenyataan bahwa para pemimpin partai dipaksa untuk bermanuver untuk memelihara posisi mereka dalam kabinet berarti bahwa mereka tak memiliki banyak waktu untuk memfokuskan diri pada pengartikulasian posisi-posisi kebijakan yang jelas. Sebagaimana yang dikemukakan Lyne (2000), sebagian besar partai "menempatkan diri mereka dalam sapuan ideologis yang paling luas; program-program mereka kurang mendetail dan diatas semuanya menekankan keyakinan anti-Belanda" (Lyne, 2000:145).

Dalam badan-badan negara, partai-partai nasionalis-sekular dan Islamis mampu menemukan pijakan bersama demi melindungi kehadiran dan status khusus mereka. Antara 1947 dan 1954, hampir selalu mengontrol Kementerian Luar Negeri, Kementerian Keuangan dan Ekonomi, Kementerian Informasi dan Kementerian Urusan Keagamaan (yang mana ulama NU mendominasi) (Noer, 1981:89-94; Feith, 1962:148). Sementara itu, kurangnya pertanggungjawaban publik mendorong partai-partai tersebut memanfaatkan sumber-sumber daya negara dan jabatan-jabatan resmi sebagai sarana untuk memperluas pengaruh didalam birokrasi dan juga untuk mendukung

jaringan-jaringan patronase di luar. Semakin membosankan dan mahal tugas membangun infrastruktur-infrastruktur partai yang resmi dan membangun hubungan-hubungan dengan para pemilih di seluruh negeri mengandaikan prioritas yang rendah (Tuong Vu, 2007:43-45).

Terlepas dari platform-platform partai yang relatif abstrak yang dijalankan oleh partai-partai politik tersebut, perbedaan-perbedaan ideologis masih tetap ada. Menurut Geertz (1958:116-119), pola-pola persaingan partai pada 1950-an mengungkapkan bahwa semua kepemimpinan partai dan basis dukungan sosial mereka didasarkan pada kerangka-kerangka politik yang berasal dari perbedaan-perbedaan etnis, budaya, dan keagamaan. Masyumi menegaskan religiusitas dalam memposisikan diri dalam lanskap politik tersebut (Liddle, 1970:77), sementara partai-partai sekular seperti PNI dan PKI berfokus pada membingkai strategi-strategi mereka dalam bahasa etnis dan budaya. PKI sangat menonjol dalam penggunaan sebuah strategi yang melintasi garis kelas, sehingga menyokong perlawanannya terhadap kelas industrialis yang baru muncul, khususnya para politisi urban, militer dan ulama (Feith, 1962:127). Sejumlah kecil kader dan aktivis yang bersemangat dalam hampir semua partai memainkan peran sebagai "semacam jembatan antara para pemimpin tertinggi partai, ideologi dan platformnya, dan sebagian besar massa pengikutnya"(Kahin, 1952:305). Pada tingkat massa, para anggota, simpatisan, dan pendukung peduli masalah ideologi karena ia "berfungsi untuk merasionalisasikan antagonisme sebuah partai terhadap partai yang lain" (Feith, 1962:127). Sebagai misal, Masyumi mengadopsi suatu posisi yang bermusuhan terhadap komunisme yang pada akhirnya memungkinkan partai itu membangun suatu tingkat kesatuan ideologis yang semakin besar, khususnya diantara elemen-elemen modernis dan tradisionalis.[68]

Namun ideologis Islam Masyumi pada dirinya sendiri tidak memadai untuk mengtasi heterogenitas didalam partai tersebut. Memang, kombinasi lingkungan kelembagaan negara baru tersebut dan faktor-faktor organisasi seperti kenyataan bahwa ia terdiri dari banyak elemen Islamis terus mendedahkan tekanan pada kemampuan Masyumi untuk tetap padu. Bermula pada 1949, perbedaan-perbedaan

[68] Namun harus dicatat, perubahan-perubahan kelembagaan pada awal Republik mengondisikan konflik-konflik ideologis ini untuk mengesampingkan perilaku strategis. Mengibarkan platform Islam tidak mencegah partai-partai keagamaan seperti Masjumi membangun kerjasama dengan partai-partai yang lebih kecil, meskipun mereka memiliki ideologi politik yang berlawanan secara diametris. Alasan untuk hal ini adalah bahwa, Masjumi bisa memperkuat posisi relatifnya *vis à vis* PNI atau PKI. Sejak periode awal setelah kemerdekaan, khususnya setelah KNIP didirikan, Masjumi memiliki hubungan yang dekat dengan PSI Sjahrir.

opini, khususnya antara Pengurus Besar dan Dewan Syuro, menyangkut bagaimana merespons berbagai tantangan dari sebuah situasi politik yang terus bergolak setelah pengakuan internasional atas kedaulatan memberi tekanan pada ikatan-ikatan organisasi partai itu yang lemah. Pada pertengahan 1949, karena berbagai perbedaan menyangkut aturan-aturan elektoral yang dibentuk oleh Parlemen, Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) keluar dari Masyumi, diikuti oleh faksi tradisionalis berbasis Sumatra, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) pada awal 1950. Pemisahan diri tersebut cenderung menegaskan perbedaan-perbedaan antara faksi-faksi partai yang masih ada dan bukannya mengikisnya (Bush, 2001; Marijan, 1997; van Bruinessen, 1996). Awal 1950-an tersebut adalah masa krusial bagi Masyumi. Ketagangan-ketegangan organisasi antara faksi-faksi modernis dan tradisionalis meningkat (Bush, 2001:147-150). Dalam suatu upaya untuk memperbaiki perpecahan partai tersebut dari 1949, kepemimpinan Masyumi mengorganisasikan kembali dan memberikan kontrol partai tersebut kepada Pengurus Besar, mengurangi peran Dewan Syuro hanya pada peran konsultatif tanpa otoritas organisasi yang mengikat dalam hal pembuatan kebijakan (Anam, 1986; Bush, 2001). Perubahan ini mensentralisasikan partai tersebut dan memberikan lebih banyak kekuasaan kepada para politisi profesional (sebagian besar kaum modernis) atas otoritas ulama (umumnya terdiri dari elemen-elemen NU). Namun transformasi ini memiliki dampak memicu friksi yang telah mendidih diantara faksi-faksi modernis dan tradisionalis.

Sebagaimana telah disebutkan diatas, pertentangan ideologis yang semakin tajam dan tak terkompromikan dalam perumusan dasar negara, apakah negara berdasarkan Pancasila ataukah berdasarkan Islam, mendorong Presiden Soekarno mengambil inisiatif, dengan dukungan tentara, untuk mengeluarkan dekrit yang menyatakan kembali ke UUD 1945, pada 5 Juli 1959. Dekrit tersebut selengkapnya menyatakan bahwa, (1) Konstituante dibubarkan, (2) bahwa keputusan untuk kembali ke UUD 1945 telah berlangsung resmi dan (3) segera akan dibentuk sebuah Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara, yang terdiri dari para anggota Dewan Perwakilan Rakyat ditambah dengan pengangkatan para utusan dari berbagai daerah di Indonesia serta utusan golongan.[69]

Terkait Piagam Jakarta yang menjadi pokok utama perdebatan, Soekarno menyatakan bahwa UUD 1945 dijiwai oleh Piagam Jakarta

[69] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 104-105.

dan bahwa keduanya merupakan kesatuan. Bagi Soekarno, Piagam Jakarta merupakan suatu "dokumen historis" yang mempunyai peran yang berpengaruh dalam perumusan UUD 1945, khususnya dalam Pembukaan. Pengakuan tersebut merupakan indikasi adanya posisi khusus yang dimiliki umat Islam. Dengan demikian, menurut Boland, apa yang disampaikan Soekarno tersebut merupakan rumusan kompromi yang telah menjadi bahan diskusi selama bertahun-tahun.[70]

Soekarno kemudian memperkuat butir-butir keputusan dalam dekritnya itu dengan Manifesto Politik—disingkat Manipol—yang disampaikan pada Hari Kemerdekaan 17 Agustus 1959. Pada awal tahun 1960, pikiran-pikirannya dirangkum dalam slogan yang terkenal: Usdek, yang terdiri dari huruf-huruf awal dari (1) Undang-Undang Dasar 1945, (2) Sosialisme ala Indonesia, (3) Demokrasi Terpimpin, (4) Ekonomi Terpimpin, dan (5) Kepribadian Indonesia. Pada akhir 1960, Soekarno melengkapi ideologi negara Indonesia dengan slogan baru bernama Nasakom, yaitu doktrin tentang kesatuan dari tiga unsur masyarakat Indonesia: kaum Nasionalis, golongan Agama, dan kaum Komunis.[71] Dengan demikian, sejak tahun 1959 itu, berlangsunglah periode politik di Indonesia yang dikenal sebagai "Demokrasi Terpimpin".

Hanya NU, PSII, dan Perti yang diizinkan tetap eksis karena mendukung Manipol Usdek nya Soekarno. Sementara kekuatan politik Islam lainnya menurun drastis. Masyumi, yang selalu melancarkan berbagai kritik tajam, dianggap sebagai penghalang revolusi. Akibatnya, para pemimpin Masyumi, yang memang dipandang sebagai pendukung utama gagasan negara Islam, dipenjarakan. Diantaranya adalah Mohammad Roem, Prawoto Mangkusasmito, Isa Anshary, Yunan Nasution, M. Natsir, Syafruddin Prawiranegara, Burhanuddin Harahap, Kasman Singodimedjo, dan Yusuf Wibisono. Bersama mereka, ikut pula dipenjarakan Hamka, Assaat, dan K.H. E.Z. Muttaqien.[72] Banyak pemimpin Islam mengenang periode pemerintahan Demokrasi Terpimpin Soekarno tersebut sebagai tahun-tahun yang penuh dengan fitnah, teror, serta suasana tanpa hukum.[73]

Akhirnya, dengan alasan bahwa beberapa pemimpin utamanya (seperti Mohammad Natsir dan Sjafruddin Prawiranegara) terlibat dalam pemberontakan PRRI, Soekarno membubarkan Masyumi pada

[70] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 105.
[71] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 106.
[72] Thaba, *Islam dan Negara*, hal. 179. Lihat pula Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 108.
[73] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 108.

17 Agustus 1960.[74] Meski, berdasarkan dokumen politik, indikasi keterlibatan langsung Masyumi dengan PRRI tidak terbukti. Yang terjadi adalah dukungan para pemimpin Masyumi diatas terhadap perjuangan daerah menekan pemerintah pusat.[75] Sementara PSII telah keluar dari Masyumi sejak 1947, dan NU pada 1952, sehingga partai-partai ini selamat dari kebijakan pembubaran Masyumi. Dengan dibubarkannya Masyumi, maka NU tampil sebagai wakil politik Islam yang paling kuat.[76]

Menyadari kegagalan demi kegagalan perjuangan politik Islam yang bersifat oposan terhadap kekuasaan pemerintah, NU tampil dengan manuver-manuver politik yang sama sekali baru. Di masa Demokrasi Terpimpin ini, NU memilih tampil sebagai *partner* pemerintah dalam pembangunan politik nasional. Tentu saja, ini dilakukan dengan harapan memperoleh kedudukan politik tertentu, seperti pos Departemen Agama. Selain itu, NU juga bersedia menyebut gerakan *Darul Islam* sebagai *bughat* (pemberontakan), dan menerima konsep Nasakom nya Soekarno. Ini menunjukkan komitmen NU untuk dapat menjadi partner pemerintah, sekaligus mempertahankan alokasi kekuasaan dalam struktur pemerintahan.[77]

Meski bersikap keras terhadap pemimpin golongan Islam dan Masyumi, dengan kebijaksanaan politik yang kurang menguntungkan bagi perkembangan politik Islam, namun Soekarno juga melakukan langkah-langkah yang penting bagi Islamisasi. Soekarno dinilai memberi peluang bagi Islamisasi di birokrasi. Ia, misalnya, berinisiatif menyelenggarakan peringatan hari-hari besar Islam, seperti Maulid Nabi, Isra' Mi'raj, Nuzulul Quran, dan hari besar Islam lain di lingkungan Istana Merdeka. Di masanya juga didirikan Masjid Istana Baiturrahim dan Masjid Istiqlal. Dengan bukti-bukti itu, Fachry Ali dan Bahtiar Effendy menilai bahwa kebijakan-kebijakan Soekarno tersebut mengarah pada "ofisialisasi Islam". Pendeknya, jika para pemimpin Islam berusaha keras agar gagasan Islam sebagai dasar negara diterima, Soekarno justru lebih memilih jalan ofisialisasi Islam. Sehingga, di masanya, perkembangan Islam menunjukkan dimensi eksoterismenya.[78]

---

[74] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 111.

[75] Thaba, *Islam dan Negara*, hal. 179.

[76] Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), hal. 89.

[77] Ali dan Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, hal. 92.

[78] Ali dan Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, hal. 91.

Sementara itu, diantara partai-partai yang ada, hanya Partai Komunis Indonesia (PKI) yang mampu bersaing dalam kekuatan politik nasional, bersama militer dan Soekarno. Dalam persaingan antara militer dan PKI, Soekarno lebih sebagai penyeimbang. Namun, bersamaan dengan semakin kuatnya militer, lambat laun Soekarno lebih memperlihatkan kedekatannya dengan PKI. Dalam persaingan politik tersebut, NU tampil sebagai penentang utama PKI dan berupaya mengimbanginya dalam semua aspek kehidupan.[79] Oleh karena itu, keikutsertaan NU ke dalam pemerintahan Soekarno hanyalah strategi untuk mengimbangi kekuatan PKI yang makin membesar menembus ke wilayah-wilayah pedalaman, terutama daerah-daerah yang semula menjadi basis kekuatan NU.

Puncak dari persaingan di pusaran politik nasional itu adalah kudeta PKI yang gagal pada 1965. Meski demikian, kudeta tersebut berhasil meruntuhkan rezim Demokrasi Terpimpin Soekarno, dan memberi jalan bagi lahirnya rezim pemerintahan yang baru, Orde Baru, di bawah kepemimpinan Soeharto. Tentu saja, jatuhnya Soekarno diikuti oleh harapan para bekas pemimpin Masyumi dan pengikutnya untuk bangkit kembali. Pendeknya, muncul harapan untuk merehabilitasi Masyumi. Namun, sebagaimana yang tampak kemudian, harapan tersebut ternyata tak berwujud menjadi kenyataan. Pemerintahan Orde Baru berdiri dengan dibayang-bayangi kecemasan terhadap ancaman politik Islam. Pada awal 1967, Soeharto sendiri menegaskan bahwa militer tidak akan menyetujui rehabilitasi kembali Masyumi.[80] Dengan demikian, antagonisme Islam dan negara seperti yang terjadi pada masa Demokrasi Terpimpin, tetap berlangsung di masa-masa awal Orde Baru.

[79] Thaba, *Islam dan Negara*, hal. 180-181.
[80] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 112.

4

MODERNISASI DAN LIBERALISASI ISLAM:

Kritik Pemikiran yang Membebaskan

Akselerasi Pembangunan dan Depolitisasi Islam

Orde Baru Indonesia berkuasa sejak 1966, namun resminya adalah setelah Sidang Umum MPRS (Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara) pada bulan Maret 1968 melantik Soeharto sebagai presiden.[1] Berdiri diatas puing-puing kehancuran Orde Lama di bawah kekuasaan rezim Soekarno, awal kekuasaan Soeharto ditandai oleh upaya mereorientasi dan menata ulang struktur politik Indonesia. Akibat krisis ekonomi dan politik yang diwariskan rezim sebelumnya, perhatian utama Orde Baru diarahkan untuk menciptakan mekanisme yang dapat meminimalkan konflik-konflik sosial dan pada saat yang sama memaksimalkan produktivitas ekonomi. Atau, bagaimana menyusun kembali sistem politik menjadi politik yang "tertib".[2]

Dua tujuan Orde Baru yang dipandang paling penting adalah pertumbuhan ekonomi dan penciptaan ketertiban atau stabilitas politik. Untuk mencapai tujuan itu, syarat-syarat yang diperlukan adalah ekonomi yang berorientasi ke luar dan suatu politik teknokratik yang tertib. Terkait dengan hal ini, maka pemerintah harus

[1] M. C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, terj. Satrio Wahono, dkk, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), hal. 579.

[2] Mohtar Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*, (Jakarta: LP3ES, 1989), hal. 23.

menerapkan kebijaksanaan ekonomi yang mendukung pertumbuhan yang cepat dan mampu memanfaatkan sumber-sumber ekonomi asing. Selain itu, pemerintah harus memelihara suatu "sistem ekonomi dan masyarakat yang terkendali secara ketat dan tertib."[3]

Untuk menciptakan suatu sistem politik yang tertib dalam rangka mendukung program ekonomi tersebut, pemerintah Orde Baru mendasari semua usahanya dengan doktrin baru menggantikan doktrin dan slogan lama, seperti politik sebagai panglima, yang digantikan slogan baru ekonomi sebagai panglima. Slogan baru ini didukung oleh ideologi baru ciptaan Orde Baru yang berwujud Pembangunanisme atau Modernisasi dan doktrin Dwi-Fungsi ABRI. Ideologi pembangunanisme (*developmentalism*)[4] adalah ideologi teknokratik yang menekankan nilai-nilai seperti efisiensi, efektivitas, harmoni, dan konsensus sebagai prasyarat terpenting pembangunan ekonomi. Sementara Dwi-Fungsi ABRI adalah suatu doktrin yang mengesahkan peranan militer dalam urusan-urusan nonmiliter, seperti kegiatan politik dan ekonomi.[5]

Modernisasi yang dimaksud di sini adalah sebagaimana yang dimotori kaum intelektual lulusan Amerika[6] yang berorientasi pembaruan dan antikomunis, yang mengajukan suatu jenis politik baru yang bisa mendukung pembangunan ekonomi yang bebas dari konflik ideologis serta didasarkan atas pragmatisme, rasionalisme, ketertiban, dan keahlian praktis. Gagasan ini utamanya dipengaruhi

---

[3] Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik*, hal. 148-149.

[4] Salah seorang pemikir yang gagasannya mengenai pembangunan sering menjadi acuan adalah W.W. Rostow (bukunya: *The Stages of Economic Growth*) yang terkenal dengan tahap-tahap pertumbuhan ekonomi: tahap masyarakat tradisonal (*the traditional society*), tahap prakondisi untuk lepas landas (*the preconditions for take-off*), tahap lepas landas (*the take-off*), tahap dorongan ke arah kematangan (*the drive to maturity*), masa konsumsi tinggi massa (*the age of high mass consumption*), dan masa setelah konsumsi tinggi (*beyond consumption*). Sebagai catatan, tahap-tahap ini merupakan abstraksi dari pengalaman-pengalaman negara Eropa dan Amerika. Dasar pemikiran mengenai pembangunan ini dapat ditemukan pada *idea of progress* yang melandasi pemikiran para pemikir pencerahan di abad 17, yang beranggapan bahwa peradaban telah, sedang, dan akan terus berkembang ke arah yang dikehendaki. Dan fondasi dasar semua itu adalah metafora pertumbuhan (*metaphor of growth*), yaitu pertumbuhan dilihat sebagai organisme. Maka, pembangunan dipahami sebagai organik, imanen (mendunia), kumulatif, tidak berbalik dan bertujuan. Lihat Fachry Ali, dan Bahtiar, Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), hal. 98-103.

[5] Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik*, hal. 24.

[6] Nama-nama yang sering disebut sebagai ekonom Orde Baru ini adalah Widjojo Nitisastro, Ali Wardhana, Emil Salim, Subroto, Mohammad Sadli, dan Sumarlin. Kecuali Sadli, semua memperoleh gelar sarjana ekonomi dari Universitas Indonesia dan, sebagaimana Widjojo, memperoleh gelar doktor dari University of California, Berkeley, pada awal dan pertengahan 1960-an dengan sponsor The Ford Foundation. Para ekonom ini, selain dikenal sebagai teknokrat Orde Baru, atau kelompok Widjojo, sering dijuluki sebagai Mafia Berkeley, dengan Widjojo Nitisastro sebagai pemimpin dan bapak kelompok itu.

tiga pemikir politik tahun 1960-an: Seymour M. Lipset,[7] Daniel Bell,[8] dan Samuel Huntington.[9]

Berdasarkan konsep modernisasi ini, pembangunan ekonomi merupakan tujuan utama rezim Orde Baru, yang implementasinya adalah pembuatan kebijakan pemerintahan secara rasional, efisien, efektif, dan pragmatis. Ideologi pembangunan ini kemudian dikembangkan oleh Mayor Jenderal Ali Moertopo yang menulis *Dasar-dasar Pemikiran Tentang Akselerasi Modernisasi Pembangunan 25 Tahun*. Menurutnya, membangun bangsa dan negara adalah memberi isi kepada kemerdekaan nasional, yang berarti memajukan kesejahteraan dan kemakmuran rakyat, untuk menciptakan kebahagiaan bagi seluruh masyarakat.[10]

Dalam rangka menciptakan dan memelihara stabilitas nasional, pemerintah mengambil langkah-langkah serius: menciptakan politik yang bebas dari konflik ideologis dan berdasarkan atas ketertiban, serta membatasi partisipasi politik yang pluralistik. Partisipasi rakyat harus diarahkan terutama pada penerapan program pembangunan yang dirancang elit politik. Sementara untuk mencegah masyarakat agar tidak menjadi korban kepentingan politik dan ideologi partai, mereka harus dibebaskan dari politik kepartaian. Dan, partai-partai politik tidak boleh aktif di daerah pedesaan kecuali selama kampanye pemilihan umum sekali dalam lima tahun.[11]

Oleh karena itu, pada periode pertama pemerintahannya, terutama sejak 1967-1970, Soeharto memprioritaskan pada kebijakan

---

[7] Hipotesis utama Seymour M. Lipset adalah bahwa demokrasi politik didahului oleh pembangunan ekonomi. Berdasarkan penafsirannya terhadap sejarah demokrasi Barat, ia berpendapat bahwa hanya bangsa-bangsa yang telah mengalami pembangunan ekonomi tingkat tinggilah yang berhasil mencapai demokrasi liberal tingkat tinggi. Lihat Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik*, hal. 135.

[8] Pendapat utama Daniel Bell tentang "berakhirnya ideologi" menekankan bahwa intensitas politik berdasarkan ideologi merosot bersamaan dengan meningkatnya pembangunan ekonomi dalam masyarakat-masyarakat modern. Karenanya, persoalan masyarakat dewasa ini telah membuat kebijaksanaan pemerintahan begitu rumit, sehingga rakyat tidak dapat lagi membiarkan proses pembuatan keputusan didominasi oleh politisi ideologis, dan para pakar harus diberi peranan utama dalam proses tersebut. Dengan kata lain, dalam masyarakat modern para politisi tradisional harus mundur dan digantikan oleh para ahli, yaitu para teknokrat. Lihat Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik*, hal. 135-136.

[9] Argumen penting yang diajukan oleh Samuel Huntington adalah tentang akibat-akibat yang berbahaya dari mobilisasi sosial yang tidak terkendalikan, dan sangat pentingnya ketertiban bagi negara-negara yang kurang berkembang. Yang lebih penting lagi, menurut Huntington, adalah pelembagaan politik. Agar dapat bertahan, pemerintah negara-negara baru harus mampu menyalurkan tuntutan rakyat terhadap partisipasi politik secara tertib. Lihat Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik*, hal. 136-137.

[10] Sudarnoto Abdul Hakim, "The Partai Persatuan Pembangunan: the Political Journey of Islam under Indonesia's New Order (1973-1987)," (Tesis Master, McGill University, 1993), hal. 38-39.

[11] Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik*, hal. 149.

sentralisasi dan militerisasi.[12] Dalam upaya sentralisasi kekuasaannya, pemerintahan Orde Baru memperketat pemerintahan sipil, yakni dengan depolitisasi birokrasi. Pada bulan Februari 1970, pemerintah mengumumkan bahwa semua pegawai pemerintah harus memiliki "Monoloyalitas" (kepatuhan tunggal) kepada pemerintah. Mereka tidak diizinkan bergabung dengan partai politik lain kecuali Golkar (Golongan Karya).[13]

Meski Golkar telah meraih suara tertinggi Pada Pemilu 1971, pemerintah tidak melihat kemenangan pemilihan umum ini sebagai tanda bahwa kekuasaan politik Indonesia sudah stabil dan terkendalikan. Pemerintah kemudian mendesak partai-partai untuk meleburkan diri ke dalam dua partai. Pada bulan Januari 1973, PPP (Partai Persatuan Pembangunan) dibentuk dari partai-partai Islam, terdiri dari NU, Parmusi, PSII, dan Perti. Dari partai-partai non-Islam (Murba, PNI, Partai Katolik, Parkindo, dan IPKI) dibentuk PDI (Partai Demokrasi Indonesia). Sejak itu, Indonesia memiliki sistem tiga partai: Golkar, PPP, dan PDI.[14]

Selain penyederhanaan sistem kepartaian, Orde Baru menerapkan strategi *floating mass* (massa mengambang), yaitu memisahkan rakyat dari perhatian politik dan kepartaian,[15] atau depolitisasi massa. Ini dimungkinkan, karena sejak tahun 1973 partai-partai politik tidak boleh memiliki cabang-cabang di bawah tingkat kabupaten kecuali pada masa kampanye pemilihan umum. Golkar tidak mengalami keterbatasan ini, karena organisasi ini sudah memiliki jaringan kuat dalam birokrasi dan ia disamarkan seolah-olah bukan partai politik.[16] Maka, pada awal tahun 1976, Orde Baru telah mencapai kestabilan politik, dengan sentralisasi kekuasaan ditangan Soeharto. Kebebasan berpolitik ditekan dengan kekerasan fisik, penahanan, dan pelarangan penerbitan, atau dengan ancaman serupa. Partai-partai politik hanya bisa mengikuti proses pemilihan umum yang dikendalikan oleh pemerintah tanpa diberi peluang untuk

---

[12] Upaya ini ditunjukkan dengan perombakan besar-besaran angkatan bersenjata dengan menempatkan para panglima daerah di bawah komando angkatan darat pusat sambil melenyapkan persaingan antarangkatan, serta pengangkatan perwira militer sebagai gubernur, walikota, dan bupati. Lihat Michael Malley, "Daerah: Sentralisasi dan Perlawanan," dalam Donald K. Emmerson, ed, *Indonesia Beyond Soeharto: Negara, Ekonomi, Masyarakat, Transisi*, (Jakarta: PT. Gramedia, 2001), hal. 130.

[13] Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 584. Hasil kebijakan tersebut adalah, pada Pemilu Juli 1971, Golkar memperoleh 62,8% suara, memenangkan 227 (65,6%) dari 351 kursi yang diperebutkan. Angka ini jauh diatas NU yang meraih 18,6% (58 kursi) suara, Parmusi 9,3% (24 kursi), dan PNI yang hanya memperoleh 6,9% (20 kursi) suara. Lihat Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik*, hal. 165.

[14] Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik*, hal. 174.

[15] Sudarnoto, "The Partai Persatuan Pembangunan," hal. 39.

[16] Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 586.

mengubah tatanan politik. Militer mengambil keputusan utama, dan mengambil keputusan ekonomi bersama-sama para teknokrat. Golkar adalah kendaraan bagi dominasi militer dan birokrasi.[17] Masa keemasan Orde Baru ini berlangsung sekitar dua belas tahun antara 1976-88.[18]

Meski Golkar tetap memperoleh suara mayoritas pada Pemilu 1977,[19] namun pemerintah masih melihat ideologi politik lain, terutama Islam, sebagai ancaman. Maka, untuk mendorong keseragaman ideologis, pada tahun 1978 pemerintah menjalankan program indoktrinasi wajib ideologi Pancasila bagi semua warga negara.[20] Kursus penataran bernama P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila) dilaksanakan di departemen-departemen pemerintahan, perusahaan, sekolah, dan institusi-institusi lainnya. Upaya ini dibantu oleh militer yang dari tahun 1980 menjalankan program bernama ABRI Masuk Desa.[21]

Untuk mencegah meningkatnya kelompok Islam menjadi gerakan politik yang berbahaya, pada tahun 1983 pemerintah berusaha mewujudkan keseragaman ideologis di seluruh sektor, dengan keputusan bahwa semua organisasi harus menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas. Ini mengharuskan organisasi-organisasi Islam untuk menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya dasar.[22] Pada bulan Desember 1983, rapat nasional NU memutuskan bahwa NU harus menarik diri dari PPP, meninggalkan total partai politik, dan menerima Pancasila sebagai asas tunggal.[23] PPP menerima

---

[17] Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 591-592.

[18] Indikator kemajuan ekonomi terlihat dari ekonomi Indonesia yang tumbuh lebih dari 7 persen antara 1968 sampai 1981, tahun 1980 bahkan mencapai angka 9,6 persen. Sementara itu, selama lima tahun hingga 1982, produksi beras meningkat 36%. Hasil penen yang luar biasa besar menyusul pada periode 1983-85, ketika hasil total padi meningkat sampai 49%. Maka, pada 1985 pemerintah menyatakan Indonesia berswasembada beras. Lihat Anne Booth, "Pembangunan: Keberhasilan dan Kekurangan," dalam Emmerson, ed, *Indonesia Beyond Soeharto*, hal. 191-194. Salah satu penyokong kemajuan pembangunan ekonomi Orde Baru adalah melonjaknya harga minyak pada tahun 1970-an. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 586.

[19] Pada Pemilu 1977 Golkar yang mendapatkan 62,1% suara, sementara PDI mendapat 8,6%. Karena adanya NU, PPP mendapatkan 29,3%. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 595.

[20] Tokoh utama yang merancang program ini adalah Roeslan Abdulgani, yang sebelumnya merupakan seorang pendukung aktif ideologi demokrasi terpimpin Soekarno. Salah satu pengaruh yang bisa dilihat dari program indoktrinasi wajib tersebut adalah meningkatnya suara Golkar Pada pemilu 1982, yang meraih 64,3% suara. PDI merosot perolehannya menjadi 7,9% dan PPP turun menjadi 27,8%.

[21] Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 604-605. Dalam program ini para prajurit memperbaiki jembatan dan sumur, membetulkan jalan, membangun rumah-rumah ibadah dan klinik kesehatan.

[22] Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 606-611.

[23] Mengenai hal ini lihat HM. Shaleh Harun dan Abdul Munir Mulkhan, *Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila Sebagai Asas Tunggal: Sebuah Kajian Informatif Pandangan NU-Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Aquarius, 1986), hal. 181.

Pancasila sebagai asas tunggalnya pada 22 Agustus 1984.[24] Sedangkan Muhammadiyah menerima Pancasila dalam kongres 1985.[25] Namun, kebijakan asas tunggal Pancasila justru membuat sikap antipemerintah dari kelompok Islam semakin menguat. Pada tanggal 12 September 1984 terjadi insiden di Tanjung Priok, daerah pelabuhan di Jakarta.[26]

Meski terjadi gejolak, suara Golkar meningkat jauh dalam Pemilu 1987, dan suara Islam (PPP) menurun drastis.[27] Menurunnya suara Islam politik memunculkan respons positif dari pemerintah melalui kebijakan akomodasionisnya.[28] Yang paling nyata adalah ketika Soeharto menyetujui dibentuknya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) pada bulan Desember 1990. ICMI mengubah konteks politik dan religius di Indonesia: melambangkan rekonsiliasi antara negara dan Islam yang tidak terbayangkan satu dekade sebelumnya.[29]

Institusionalisasi Pembaruan Islam

Sejumlah intelektual Muslim memberi respons positif terhadap modernisasi yang dijalankan oleh Orde Baru. Mereka beranggapan bahwa modernisasi dalam arti rasionalisasi tidaklah bertentangan dengan Islam, malahan sebagai keharusan. Mereka melihat kemunduran umat Islam selama ini karena kurang menggunakan rasio dalam memahami dan menafsirkan ajaran Islam. Diantara intelektual Muslim yang muncul dengan gagasan pembaruan Islam di masa-masa awal Orde Baru ini adalah Nurcholish Madjid, Mukti Ali, Munawir Syadzali, dan Harun Nasution. Keempatnya tidak hanya berkontribusi pada berkembangnya diskursus pembaruan Islam di Indonesia, tapi

[24] Rekaman Peristiwa '84, Penerbit Sinar Harapan, 1985, hal. 242.

[25] Mengenai penerimaan Muhammadiyah terhadap asas tunggal Pancasila, lihat Lukman Harun, *Muhammadiyah Dan Asas Pancasila*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), hal. 61. Lihat pula Harun dan Mulkhan, *Latar Belakang Ummat Islam*, hal. 215.

[26] Detail insiden ini tetap kabur, tapi yang pasti ada sebuah demonstrasi massa kalangan masjid yang mengumandangkan slogan-slogan antipemerintah dan anticukong ("cukong" berasal dari bahasa Hokkian yang artinya "bos" dan "kakek"), menolak Pancasila sebagai asas tunggal, dan menuduh prajurit ABRI telah mengotori masjid. Setidaknya 28 orang, bahkan mungkin lebih dari seratus, terbunuh dalam demonstrasi tersebut. Lihat Rekaman Peristiwa '84, Penerbit Sinar Harapan, 1985, hal. 244. Lihat pula Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 615-616.

[27] Dalam Pemilu April 1987, Golkar meraih 73,2% (dari 64,3% pada tahun 1982), sementara PPP merosot dari 27,8 menjadi 16%. PDI meningkat perolehannya dari 7,9% tahun 1982 menjadi 10,9%. Jadi, 11,9% suara telah meninggalkan PPP, 8,9% beralih ke Golkar dan sisanya ke PDI. Tampak jelas peralihan pendukung NU dari PPP ke Golkar dan PDI dalam pemilu 1987 ini.Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 617. Dari hasil Pemilu ini, bisa dipastikan pada bulan Maret 1988, Soeharto terpilih sebagai presiden untuk kelima kalinya. Lihat Rekaman Peristiwa '88, Penerbit Sinar Harapan, 1989, hal. 233.

[28] Mengenai penjelasan lebih rinci tentang perubahan orientasi gerakan Islam dan munculnya sikap akomodasionis pemerintah, lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

[29] Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hal. 632.

bahkan berhasil melakukan institusionalisasi pembaruan Islam melalui institusi tempat mereka berkiprah.

1. Nurcholish Madjid

Nurcholish Madjid, akrab dipanggil Cak Nur, dianggap mewakili pengkritik generasi pertama dari generasi pemikir Islam Indonesia sebelumnya, angkatan Muhammad Natsir dan kawan-kawan. Berbeda dengan para pendahulunya, Cak Nur justru memberikan pandangan dan respons yang positif terhadap modernisasi Orde Baru, sejalan dengan pengutamaannya atas akal budi dan rasionalisasi. Lebih jauh lagi, ia malah meniscayakan penerapan modernitas semacam itu pada segala sendi pemikiran dan tindakan Muslim. Cak Nur kemudian dikenal sebagai penarik gerbong[30] pembaruan pemikiran Islam di Indonesia.

Bagi Cak Nur, modernisasi atau modernisme tidak begitu saja dapat disamakan dengan westernisasi atau westernisme, pembaratan. Modernisme adalah gejala global seperti halnya demokrasi. Ia meniscayakan rasionalisasi dan pemisahan antara yang duniawi dengan yang ukhrawi. Ungkapan terkenal yang dibuat oleh Cak Nur, sekaligus menjadi judul tulisannya pada 1968 adalah "Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi." Kehebohan pemikiran Cak Nur makin bertambah pada 1970, dengan kian banyaknya respon yang datang atas tulisannya. Perdebatannya bahkan terus berlanjut sampai beberapa tahun berikutnya. Cak Nur menjuduli tulisannya dengan "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat."[31] Lewat tulisan-tulisan tersebut, Cak Nur kemudian dianggap sebagai penyebar sekularisme di Indonesia.

Biografi Intelektual

Cak Nur terlahir dari lingkungan keluarga kyai terpandang di Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur, pada 17 Maret 1939. Keluarga besarnya berlatar belakang Nahdlatul Ulama (NU). Namun sang ayah, KH Abdul Madjid, dikenal sebagai pendukung sekaligus tokoh Masyumi. Kombinasi dunia Islam tradisionalis dengan afiliasi politik

[30] Yang memberi julukan itu adalah *Tempo,* sebagaimana dikatakan oleh Budhy Munawar-Rachman dalam tulisan berjudul "Berbagai Respon atas Gagasan Pembaruan," pada *Jurnal Ulumul Quran* Vol. IV, No. 1, 1993, h. 55.

[31] Kedua tulisan itu kemudian diterbitkan ulang dan dimasukkan ke dalam sebuah bab pada buku terbitan Mizan 1987. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* (Bandung: Mizan, 1987). h. 171-214.

modern, seperti Masyumi ini, membawa Cak Nur pada pribadi yang cenderung berpikiran moderat, inklusif, dan plural.

Dalam buku *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid*, Budhy Munawar-Rachman mencatat bahwa massa pendidikan dasar (SR dan Madrasah Ibtidaiyah) Cak Nur dijalani di Mojoanyar dan Bareng. Kemudian melanjutkan ke Pesantren Darul 'Ulum, Rejoso, Jombang. Tidak sampai menamatkan pendidikan pesantren di situ, Cak Nur muda kemudian pindah dan melanjutkan pendidikannya ke pesantren yang lebih berhaluan modernis di Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah (KMI), Pesantren Darussalam di Gontor, Ponorogo.[32]

Pesantren terakhir inilah yang begitu membekas pada pembentukan karakter Cak Nur. Tak aneh kalau ia sendiri bahkan sampai mengakui bahwa fondasi pemikiran liberalnya sudah terbentuk sejak ia mengenyam pendidikan pesantren di sini. Pesantren Gontor, menurut Cak Nur, tidak semata mengajarkan ilmu agama, tetapi juga membuka cakrawala berpikir. Dengan begitu, kemungkinan penerimaan terhadap ajaran Islam selain yang a *mainstrem* menjadi termungkinkan. Dengan mengenang, Cak Nur memberikan catatan tersendiri untuk pesantren Gontor ini. Menurutnya, "salah satu balai pendidikan Islam yang liberal, yaitu balai pendidikan 'Darussalam' di Gontor, Ponorogo (Jawa Timur), mencantumkan sebagai mottonya 'berpikir bebas' setelah 'berbudi tinggi', 'berbadan sehat dan berpengetahuan luas'."[33] Motto itu begitu berkesan dan mempengaruhi pribadi Cak Nur sampai ia menjadi tokoh utama pengusung pembaruan pemikiran Islam di Indonesia.

Di tempat itulah Cak Nur benar-benar merasa ditempa berbagai ilmu keagamaan, bahasa Arab dan bahasa Inggris. Penguasaan dua bahasa ini sendiri pada gilirannya terlihat begitu membekali Cak Nur dalam pengkajiannya yang lebih luas dan mendalam atas berbagai literatur ilmu agama dan sosial, termasuk filsafat dan politik.

Berbekal itu, Cak Nur kemudian melanjutkan studi kesarjanaan di IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (1961-1968). Di perguruan tinggi ini ia mengambil jurusan Sastra Arab pada Fakultas Adab. Gelar sarjana Cak Nur peroleh secara lengkap pada 1968. Sepuluh tahun kemudian, dari 1978 sampai 1984, Cak Nur kembali meneruskan masa studinya. Kali ini, kurang lebih selama enam tahun, Cak Nur belajar di negeri yang oleh tokoh-tokoh Islam senior dianggap

[32] Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid,* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina dan LSAF, 2007), h. 2.

[33] Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* h. 208.

sebagai sarang sekularisme itu, Amerika Serikat. Di sana Cak Nur belajar ilmu politik dan filsafat Islam di Chicago University. Gelar Ph.D Cak Nur peroleh dari kampus ini pada 1984 dengan disertasi mengenai filsafat dan kalam (teologi) menurut Ibn Taimiyah.[34]

Masa yang membuat nama Cak Nur mencuat dan dibicarakan banyak orang dari berbagai kalangan adalah akhir 60-an sampai awal 70-an. Pada masa itu Cak Nur selama dua periode (1966-1968 dan 1969-1971) memimpin sebuah organisasi kemahasiswaan terbesar di Indonesia, yakni Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Kepemimpinan di pengurus besar HMI ini Cak Nur sendiri menyebutnya sebagai "kecelakaan sejarah".[35] Pada saat bersamaan, Cak Nur juga didaulat menjadi presiden pertama Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara (PEMIAT) dan wakil sekjen International Islamic Federation of Students Organizations (IIFSO) pada 1969-1971.

Namun ketenaran Cak Nur nampaknya tidak semata karena posisinya yang menjadi ketua umum PB HMI dan beberapa organisasi kemahasiswaan lainnya itu. Buktinya Cak Nur lebih dikenal sebagai pemikir muda Islam. Penyifatan pemikir muda pada diri Cak Nur tak lain adalah karena beberapa tulisannya yang sangat bernas dan jelas mengupas pembaruan Islam dan sekularisasi paham keagamaan khususnya di Indonesia.

Gagasan dan kejeniusan Cak Nur di pentas pemikiran tak pelak membuat dirinya kemudian dijuluki sebagai "Natsir Muda". Cak Nur, sebagaimana Natsir, adalah pemuda yang kritis, *brilliant*, dan banyak mendasarkan argumen serta pemikirannya pada wacana Islam. Ia juga cenderung sosialis sekaligus religius. Namun, tak seperti Natsir, Cak Nur begitu afirmatif dengan capaian-capaian modernisme. Yang paling membedakannya secara diametral dengan Natsir adalah anjurannya terhadap sekularisasi pemahaman dan praktik keagamaan. Meski Cak Nur kemudian kerap mengklarifikasi dan mengkonfirmasi maksudnya tentang sekularisasi[36], cap sekularis tak pernah dapat dilepaskan dari

[34] Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid,* h. 4.

[35] Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid,* h. 4.

[36] Beberapa kali Cak Nur membuat tulisan tanggapan atas respon atau bahkan tuduhan beberapa kalangan terkait dengan pemikiran yang ia lontarkan. Namun semua itu tak dapat mengubah apa-apa karena polemik dan kontroversinya kadung sudah meluas sedemikian rupa sehingga "reputasi negatif" dirinya tak serta merta dapat dihilangkan, khususnya di kalangan aktivis Islam. Misalnya, seperti dituliskan oleh Budhi Munawar-Rachman dalam buku *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid,* Cak Nur sejak awal memaksudkan ide sekularisasinya sebagai "devaluasi" atau "demitologisasi" atas apa saja yang bertentangan dengan ide *tawhid*, pandangan paling asasi dalam Islam. Ide sekularisasi Cak Nur di bidang politik, sebagaimana tertuang pada jargon "Islam Yes, Partai Islam No", dimaksudkan sebagai pengembalian makna atas hal-hal yang sakral sebagai sakral, dan yang profan sebagai profan. Memang pada saat itu, politik Islam sudah dianggap hal yang sakral, sama dengan Islam

dirinya. Maka, sejak 1970, setelah tulisan tentang "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat" itu, julukan Natsir Muda pun dicabut dari Cak Nur. Sebaliknya, Cak Nur malah kerap dikritik dan dituding sebagai antek Barat oleh kalangan yang dulu begitu mengagumi sekaligus mengharapkannya itu.

Pengaruh besar lain Cak Nur sebagai pemikir wacana keislaman adalah pemikirannya yang kemudian dijadikan basis ideologi dan pemahaman keislaman para anggota HMI di seluruh Indonesia. Cak Nur memberikan judul untuk tulisannya kali ini dengan *Nilai-Nilai Dasar Perjuangan* (NDP, 1969) yang sampai sekarang masih menjadi bacaan wajib kader-kader HMI dan disampaikan pada setiap latihan pengkaderannya dengan nama *Nilai-Nilai Identitas Kader* (NIK).[37]

NDP, sebagaimana dikatakan Budhy Munawar-Rachman, ditulis oleh Cak Nur dengan penuh perenungan setelah ia melakukan perjalanan ke Amerika Serikat pasca kelulusannya dari IAIN Jakarta, pada November 1968, yang kemudian dilanjutkan dengan perjalanan ke Timur Tengah sekaligus beribadah haji selama tiga bulan berikutnya. Namun Cak Nur sendiri mengaku bahwa proyek NDP sebenarnya telah ia persiapkan jauh hari sebelum 1969 menjelang kongres PB HMI masa kepengurusan pertamanya. Tepatnya sejak 1964-an ketika ia menuliskan butir-butir pemikiran tentang *Dasar-Dasar Islamisme*. Dengan demikian, aku Cak Nur, NDP merupakan penyempurnaan tulisan 1964-nya itu dengan pengalaman dari Perjalanan Timur Tengah. "Jadi, dapatlah dikatakan risalah kecil ini memuat ringkasan seluruh pengetahuan dan pengalaman saya mengenai ideologi Islam," tegas Cak Nur.

Beberapa tulisan diatas kemudian dikumpulkan dalam buku yang diterbitkan oleh Mizan pada 1987 berjudul *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan.* Selain buku tersebut, Cak Nur memiliki banyak karya lain baik berupa tulisan di media-media massa, buletin, jurnal, maupun karya-karya yang tak terpublikasikan. Beberapa buku karya Cak Nur dapat disebutkan seperti *Khazanah Intelektual Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), *Islam, Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta, Paramadina, 1992), *Islam, Kerakyatan dan Ke-Indonesia-an,* (Bandung :

---

itu sendiri. Maka Cak Nur coba mengubah pandangan itu dengan mengatakan bahwa partai Islam itu bukanlah esensi atau sama sekali tidak berhubungan dengan esensi keislaman. Ia semata praktik duniawi dalam rangka hidup berdemokrasi dan upaya memenangkan kontestasi pada pemilihan umum. Tujuannya adalah merebut pemerintahan. Tapi, lagi-lagi, apa yang dimaksudkan tak seperti yang sering diartikan khalayak. Maka kontroversi pun terus merebak. Lihat Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid,* h. 12-13. Lihat juga Yudi Latif, "Di Seberang Jembatan Cak Nur", http://www.republika.co.id/koran_detail.asp.

[37] Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid,* h. 4-5.

Mizan, 1993), *Pintu-Pintu menuju Tuhan*, (Jakarta: Paramadina 1994), *Islam, Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina (1995), *Islam, Agam Peradaban*, (Jakarta: Paramadina 1995), *Kaki Langit Peradaban Islam* (1997), *Dari Bilik-Bilik Pesantren* (1997), *Dialog Keterbukaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), *Cendekiawan dan Religious Masyarakat*, (Jakarta: Paramadina 1999). *Atas Nama Pengalaman Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi,* (Jakarta: Paramadina, 2002), dan *Indonesia Kita,* (Jakarta: Gramedia, 2004).

Cak Nur dan Sekularisasi

Salah satu pokok pemikiran Cak Nur yang membuatnya dianggap sebagai pemikir Islam Liberal generasi pertama[38] adalah gagasannya tentang sekularisasi. Gagasan itu pertama kali Cak Nur publikasikan melalui tulisannya pada 1968 yang berjudul "Sekularisasi adalah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi", kemudian disusul dengan tulisan yang sangat menghebohkan bertitel "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat" (1970). Tulisan-tulisan berikutnya yang sebagian berlatar konfirmasi dan tanggapan balik atas respon tulisan-tulisan diatas juga tak kalah mengundang perdebatan. Beberapa diantaranya adalah tulisan yang berjudul "Beberapa Catatan Sekitar masalah Pembaruan Pemikiran dalam Islam", "Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia", "Sekali Lagi tentang Sekularisasi", dan "Sekularisasi Ditinjau Kembali".

Cak Nur pun kemudian dituding oleh banyak kalangan Islam sebagai pembawa sekularisme. Ia juga dituduh sebagai antek asing dan penjustifikasi gagasan pembangunan Orde Baru hasil konseptuasasi Ali Moertopo dan kawan-kawan di CSIS.[39] Berbagai tudingan miring terhadap Cak Nur itu dapat dimaklumi mengingat dentuman pemikirannya begitu menghentak kalangan Islam Indonesia atas kepercayaan dan ideologi yang selama ini dianutnya. Padahal kepercayaan dan ideologi itulah yang menurut Cak Nur akhirnya mengkerdilkan dan mematikan progresivitas umat Islam Indonesia.

[38] Ulil Abshar-Abdalla, tokoh Jaringan Islam Liberal, menempatkan Cak Nur, di samping juga Gus Dur, sebagai pengusung awal gerakan Islam Liberal di Indonesia. Bagi Ulil, baik Cak Nur maupun Gus Dur adalah tokoh-tokoh yang paling mempengaruhi perjalanan Islam Liberal di Indonesia. Keduanya memiliki proporsinya masing-masing untuk hal itu. Khusus untuk Cak Nur, menurut Ulil, tulisan-tulisannya sangat berpengaruh dan begitu liberal terutama jika dikaitkan dengan konteks Indonesia yang pada saat itu berada dalam kekuasaan rezim Orde Baru dengan kecenderungan praktik keagamaan umatnya, terutama Islam, yang tradisionalis dan mistis. Umat Islam Indonesia pada saat itu hampir tak dapat membedakan yang mana ibadah yang bersifat transenden dan praktik duniawi yang semestinya tak bersifat agama atau ilahiyah. *Wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla* di Jakarta pada Senin, 13 Juli 2009.

[39] Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid,* h. 13.

Sebuah kondisi berkelanjutan dari dampak penutupan pintu ijtihad yang dikumandangkan penguasa dinasti Islam pada abad-abad sebelumnya.

Pemikiran Cak Nur hadir untuk mendobrak semua kebekuan itu. Melalui tulisan pada 1968, Cak Nur sebenarnya hanya coba membangunkan umat Islam dari "tidur panjang" dogmatisnya. Cak Nur ingin mengingatkan sekaligus mengajak umat Islam untuk kembali menggunakan rasio, menggunakan akal budinya dalam memahami dan mempraktikkan ajaran Islam. Lebih khusus, Cak Nur memaksudkan tulisannya itu sebagai dorongan kepada umat Islam untuk mengakrabi modernisai, capaian peradaban masa kini, sebagai apresiasi kepada ilmu pengetahuan[40]. Cak Nur bahkan menegaskan bahwa modernisasi, yang berarti rasionalisasi, adalah perintah Tuhan yang imperatif dan mendasar. Oleh karena itu, Umat Islam wajib mengikutinya. Penghilangan peran akal budi dalam sejarah panjang Islam terbukti telah membawa umat Islam pada titik terrendah dalam sejarah peradaban manusia. Lebih lengkap Cak Nur menuliskannya sebagai berikut:

> "Modernisasi berarti berpikir dan bekerja menururt fitrah atau sunnatullah (hukum ilahi) yang *haq* (sebab alam adalah *haq*). Sunnatullah telah mengejawantahkan dirinya dalam hukum alam, sehingga untuk dapat menjadi modern, manusia harus mengerti terlebih dahulu hukum yang berlaku dalam alam itu (perintah Allah). Pemahaman manusia terhadap hukum-hukum alam melahirkan ilmu pengetahuan, sehingga modern berarti ilmiah. Dan ilmu pengetahuan diperoleh manusia melalui akalnya (rasionya), sehingga modern berarti ilmiah, berarti pula rasional. Maksud sikap rasional ialah memperoleh dayaguna yang maksimal untuk memanfaaatkan alam ini bagi kebahagtkan alam ini bagi kebahagiaan manusia. Oleh karena manusia—karena keterbatasan kemampuannya—tidak dapat sekaligus mengerti seluruh hukum alam ini, melainkan sedikit demi sedikit dari waktu ke waktu, maka menjadi modern adalah juga berarti progresif dan dinamis. Jadi tidak dapat bertahan kepada sesuatu yang telah ada (*status quo*), dan karena itu bersiffat merombak dan

[40] Ulil Abshar-Abdalla, dalam sebuah seminar yang diadakan Jaringan Islam Liberal, bahkan menganggap ilmu pengetahuan modern saat ini telah memerankan fungsi yang sama sebagaimana dulu hanya diperankan oleh agama. Menurut Ulil, manusia membutuhkan peta bagi kehidupan, ilmu pengetahuan dan agama (pada masanya) adalah peta yang bisa memberi petunjuk bagi manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya (lahir dan batin) itu. Artinya, tak ada yang harus dipertentangkan antara capaian akal (ilmu pengetahuan) dengan tuntunan wahyu (ajaran agama). Lihat Saidiman, dalam reportase diskusi JIL, "Agama Lama dengan Baju Baru".

melawan tradisi-tradisi yang terang-terang tidak benar, tak sesuai dengan kenyataan yang ada dalam hukum alam, tidak rasional, tidak ilmiah, sekalipun di pihak lain juga ada keharusan menerima dan meneruskan, kemudian mengembangkan warisan generasi sebelumnya yang mengandung nilai kebenaran."[41]

Jelaslah bahwa tulisan Cak Nur itu sebenarnya hanya ingin mengembalikan dan mengajak umat kepada fitrah manusia yang sejatinya adalah makhluk rasional. Sikap sekular sendiri adalah implikasi dari penggunaan akal (yang juga dianjurkan oleh al-Quran) dan menempatkan urusan agama pada tempatnya serta urusan keduniaan juga pada tempatnya, yang karenanya sama sekali tidak ada masalah dan tidak bertentangan dengan ajaran agama.

Kondisi serupa juga terjadi di ranah politik. Di sini, pada saat itu, umat Islam Indonesia tidak bisa membedakan urusan yang benar-benar agama dan yang semata duniawi. Tokoh politik persis memanfaatkan kondisi demikian untuk kepentingan akumulasi perolehan suara partainya. Cak Nur ingin menyadarkan umat bahwa masalah politik adalah masalah yang tidak terkait dengan urusan agama atau ibadah. Cak Nur kemudian tampil dan menggemparkan khalayak, terutama para aktivis gerakan Islam, dengan melontarkan pernyataan "Islam Yes, Partai Islam No".[42] Slogan besar itu Cak Nur keluarkan mengingat partai-partai Islam saat itu seolah sudah menjadi "Tuhan" baru bagi umat Islam Indonesia. Partai atau organisasi Islam dianggap sakral dan orang Islam yang tak memilih partai Islam dalam pemilu dituding melakukan dosa besar. Di internal NU, misalnya, pada saat itu sampai keluar maklumat haram memilih Partai Masyumi bagi warganya. Sikap tokoh politik Islam kala itu mungkin bisa dimengerti mengingat konteks zaman yang sedang menjamurnya obsesi persatuan Islam. Namun Cak Nur membawa sebuah tradisi baru bahwa persatuan sebuah organisasi berbasis keyakinan, seperti agama, tidak harus dipakai dalam semangat demokrasi. Demokrasi menghendaki persatuan yang lintas keyakinan, lintas ras, etnis atau golongan. Demokrasi lebih membasiskan persatuan yang bersifat kebangsaan.

---

[41] Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* h. 173-174.

[42] Cak Nur mengatakan "...jika partai-partai Islam merupakan wadah ide-ide yang hendak diperjuangkan berdasarkan Islam, maka jelaslah bahwa ide itu sekarang dalam keadaan tidak menarik. Dengan perkataan lain, ide-ide dan pemikiran-pemikiran Islam itu sekarang sedang menjadi *absolute* memfosil, kehilangan dinamika. Ditambah lagi partai-partai Islam tidak berhasil membangun image positif dan simpatik, bahkan yang ada ialah image sebaliknya (...umpanya korup)". Uraian lebih lengkap pemikiran Cak Nur yang begitu terkenal ini dapat dilihat di Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* h. 204-205.

Sebagai bentuk konsistensi pemikiran dari sekularisasi yang digulirkannya, dalam soal negara, Cak Nur juga tidak setuju dengan negara yang berdasar pada keyakinan agama tertentu, seperti keinginan membentuk negara Islam. Ia menyatakan tidak ada ajaran Islam yang secara *qath'i* (jelas) menyuruh umatnya untuk membentuk negara Islam.[43] Ungkapan itu Cak Nur keluarkan dalam perdebatan segitiga yang seru dengan Amien Rais dan Mohamad Roem. Pemicunya adalah tulisan Amien Rais di majalah Panji Masyarakat berjudul "Tidak Ada Negara Islam".

Pandangan Cak Nur tentang sekularisasi memperoleh dukungan dari seorang responden di NTB, Fawaizul Umam, Dosen filsafat Fakultas Dakwah IAIN Mataram. Menurutnya, antara agama dan negara harus bisa saling menahan diri untuk tidak mengintervensi. Dengan tegas ia menyatakan, "Saya bukan penganut sekularisme tapi saya penganjur sekularisasi. Ini dua wilayah yang berbeda. Kalau dicampuradukkan akan parah. Setiap aktivitas negara selalu dipahami sebagai aktivitas religius atau sebaliknya. Sehingga, rawan muncul kebijakan-kebijakan atas nama agama. Hubungan ideal antara negara dan agama menurut saya adalah hubungan yang tidak terpisah sama sekali tapi tidak intervensionis antarkeduanya."[44]

K.H. Imam Ghazali Said, MA., tokoh NU Jawa Timur dan Pemimpin Pondok Pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, Jawa Timur memandang bahwa Konstitusi kita sudah cukup jelas. Kita bukan negara agama, tetapi nilai-nilai agama tetap menjiwai kehidupan berbangsa dan bernegara.[45] Sikap yang sama diperlihatkan oleh K.H. Asep Saifuddin, Pimpinan Pondok Pesantren Amanatul Ummah, Siwalankerto, Surabaya. Menurutnya, agama memiliki peran penting dalam kehidupan bernegara. Tapi, tidak perlu dengan negara Islam, melainkan yang penting adalah terbentuknya masyarakat Islam.[46]

---

[43] Lihat www.tokohindonesia.com/ensiklopedi/n/nurcholish-madjid/biografi/01.html. Bahtiar Effendy, berdasarkan wawancaranya dengan Cak Nur di Montreal pada 1991, mengatakan bahwa menurut Cak Nur tidak ada sama sekali yang sakral dalam perkara-perkara negara Islam, partai-partai atau ideologi Islam. Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, Cet. II, yang diperluas, 2009), h. 157. Negara di mata Cak Nur adalah urusan yang murni duniawi, sekular. Dengan begitu, Cak Nur mau mengatakan bahwa konsep negara Indonesia yang berbentuk republik berasaskan Pancasila, yang tidak berdasar ajaran agama tertentu, sudah lebih dari cukup. Lebih jauh, sebagaimana telah dikatakan Natsir, Cak Nur juga sepakat bahwa nilai-nilai Pancasila tak ada yang berseberangan dengan nilai-nilai Islam, malah sebaliknya Pancasila bersendikan niali-nailai yang sangat islami.

[44] Wawancara dengan Fawaizul Umam di IAIN Mataram, NTB, 25 Juli 2009.

[45] Wawancara dengan K.H. Imam Ghazali Said di Pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 10 Juli 2009.

[46] Wawancara dengan K.H. Asep Saifuddin di Pesantren Amanatul Ummah, Siwalankerto, Surabaya, Jawa Timur, 12 Juli 2009.

Meski demikian, beberapa kalangan pesantren masih melihat sekularisasi secara negatif. Mad Rojak, Pimpinan Pesantren Darul Muttaqien, memandang sekular sebagai cara berpikir dan bertingkah-laku yang tidak memiliki keterkaitan dengan agama dan aturan Allah. Yaitu pemikiran, tingkah laku, dan pergaulan yang tidak lagi didasarkan pada nilai-nilai keislaman. Padahal sebagai seorang Muslim seluruh hidup dan kehidupan telah diatur oleh Islam. Dengan demikian, Rojak memandang sekular sangat berbahaya untuk keutuhan dan keyakinan umat Islam dalam pelaksanaan akidah dan syariah. Oeh karena itu, setiap usaha untuk merevisi aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh Alquran dan sunnah agar sesuai dengan perkembangan zaman sudah merupakan perbuatan yang sudah keluar dari Islam. Dalam pandangan Rozak, Alquran itu wahyu Allah yang tak mungkin direvisi. Baginya, "Manusia memang memiliki kebebasan dalam mengkaji firman Allah, tetapi kebebasan itu dibatasi oleh keterbatasan akal dan ilmunya."[47]

Secara garis besar Cak Nur coba mengajukan ide pembaruan pemikiran Islam lewat gerakan pembaruan teologis/religius[48] sebagai jawaban atas keterpurukan dan kejumudan intelektual umat Islam Indonesia. Tema besar pembaruannya yang berporos pada sekularisasi, atau sering juga ia sebut sebagai desakralisasi dan demitologisasi, sebenarnya secara sederhana hanya bermaksud untuk melepaskan diri dari nilai-nilai tradisional seraya mencari nilai-nilai yang berorientasi ke masa depan.[49]

Namun demikian, Cak Nur sadar betul bahwa membangun masyarakat yang tercerahkan, masyarakat madani dalam istilahnya, membutuhkan prakondisi dan waktu yang tak sebentar. Untuk itu, Cak Nur mengajukan proposal liberalisasi pandangan terhadap "ajaran-ajaran Islam." Liberalisasi sendiri akan berjalan jika dibarengi dengan sekularisasi, *intellectual freedom* atau kebebasan berpikir, *idea*

[47] Wawancara dengan Mad Rojak, di Pesantren Darul Muttaqien, Bogor, Jawa Barat, 15 Juni 2009.

[48] Istilah Gerakan pembaruan teologis/religius ini mengacu kepada tipologi yang dibuat oleh Bahtiar Effendy dalam buku *Islam dan Negara*. Istilah tersebut ia pakai bersama dengan dua tipologi gerakan pembaruan Islam Indonesia lain yaitu reformasi politik/birokrasi dan transformasi sosial. Di situ Bahtiar bahkan menempatkan Cak Nur sebagai tokoh yang paling menentukan dari gerakan tersebut, terutama pada tipologi yang pertama, di samping terdapat juga kelompok intelektual Muslim dari Yogyakarta seperti Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan M. Dawam Raharjo di bawah bimbingan guru besar IAIN Sunan Kalijaga, Prof. Mukti Ali, serta gerakan pembaruan serupa yang dilakukan oleh Abdurrahman Wahid, Harun Nasution, dan Munawir Syadzali. Lihat Effendy, *Islam dan Negara,* h. 137-190.

[49] Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* h. 204.

of progress dan sikap terbuka, serta terbangunnya kelompok pembaruan yang 'liberal'.[50]

Cak Nur hidup pada masanya dengan tantangan yang juga muncul sesuai dengan massa itu. Kini kelompok pembaruan yang liberal, yang pada massanya belum mewujud itu, telah menemukan pengejawantahannya pada beberapa kelompok dan komunitas para pemikir Islam dari berbagai latar belakang, mayoritas NU dan Muhammadiyah. Fokus utama perhatian beberapa kelompok ini adalah isu-isu besar seputar liberalisme seperti kebebasan dan keadilan. Bagi kelompok-kelompok itu, Cak Nur memberikan pengaruh yang sangat besar sekaligus dianggap sebagai pembuka jalannya. Namun Cak Nur tidak sendirian. Selain dirinya, peran KH Abdurrahman Wahid, terkenal dengan sebutan Gus Dur, tokoh yang juga sangat kental dengan budaya pesantren sekaligus cucu dari pendiri ormas Islam terbesar di Indonesia hingga sekarang, Nahdlatul Ulama (NU), tak bisa dinafikan. Terutama buat kelompok-kelompok yang lebih *concern* dengan isu keadilan, meski ia juga menginspirasi kelompok yang memiliki fokus pada bidang kebebasan, Gus Dur adalah "dewa"-nya.[51]

Memasyarakatkan Inklusivisme dan Pluralisme Beragama

Satu jasa besar Cak Nur lain adalah upaya dan sikapnya yang konsisten terhadap pandangan inklusif dan plural dalam beragama. Hal itulah yang hingga akhir hayatnya coba ia bangun dan terapkan kepada umat Islam secara lebih luas, baik di Indonesia maupun di dunia. Inklusivisme dan pluralisme yang melekat dan menjadi *core* pemikiran Cak Nur sekaligus adalah pengaruh besar bagi gerakan Islam liberal di Indonesia hingga saat ini.

Terutama sejak mendirikan Yayasan Wakaf Paramadina pada 1986, dilanjutkan dengan pendirian Universitas Paramadina pada 1998, Cak Nur coba menginstitusionalisasi corak pemahaman yang inklusif dan plural dalam memahami agama. Lewat yayasan yang didirikannya itu, Cak Nur ingin mewujudkan sebuah lembaga keagamaan yang menyadari keterpaduan antara keislaman dan keindonesiaan sebagai perwujudan dari nilai-nilai Islam yang universal, dengan tradisi lokal Indonesia. Yayasan itu dirancang untuk menjadi pusat kegiatan keagamaan yang kreatif, konstruktif dan positif bagi

[50] "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat", dalam Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* h. 204-214.

[51] Lihat Martin van Bruinessen, *Liberal and Progressive Voices in Indonesian Islam*, makalah tidak dipublikasikan.

kemajuan masyarakat, tanpa sikap-sikap defensif dan reaktif. Program pokok kegiatannya berkisar pada peningkatan dan penyebaran paham keagamaan Islam yang luas, mendalam dan bersemangat keterbukaan.[52]

Pemikiran inklusif dan plural Cak Nur menginspirasi banyak kalangan untuk memahami dan mendekati doktrin-doktrin agama secara terbuka. Dengan perangkat itu agama benar-benar terasa beroperasi tidak hanya di langit, melainkan juga di bumi. Agama menjadi tongkat penuntun praktik hidup yang damai, saling menghargai, tidak menegasikan satu sama lain. Tidak seperti kerap dipahami sebagian penganut lain yang memposisikan keyakinan pribadi agamanya untuk bertindak sewenang-wenang terhadap penganut agama lain, atau bahkan keyakinan lain meski dalam satu agama. Keterbukaan memahami doktrin agama pada gilirannya menjadi strategi komunikasi tersendiri dalam konteks dialog antar-agama.

Dengan begitu, tak aneh kalau konsistensi pemikiran Cak Nur berbuntut pada *positioning* dirinya dalam kancah pemikiran Islam yang seolah menjadi "madzhab" tersendiri diantara varian-varian kiblat pemikiran yang telah ada. Ide-idenya kemudian dikenal luas dengan sebutan "Teologi Inklusif Cak Nur".[53] Teologi ini berangkat dari pemahaman terhadap pesan Tuhan. Cak Nur menempatkan semua kitab suci agama-agama *Abrahamic* (agama *samawi*) sebagai pesan Tuhan. Ia bersumber dari Yang Satu, meskipun manifestinya beragam. Cak Nur, secara genuine memperkenalkan konsep *kalimat sawa* sebagai titik pertemuan agama-agama.[54] Dari titik pertemuan itu, pada dasarnya, semua agama samawi berasal dan kembali akan menuju pada titik yang sama. Karenanya tak elok jika saling menyalahkan atau meniadakan. Hubungan paling ideal diantaranya adalah saling

---

[52] Lihat file:///D:/yayasan wk Paramadina.html

[53] Lihat Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur,* (Jakarta: Kompas, 2001).

[54] Dalam catatan kaki buku *Islam Pluralis*, Budhy Munawar-Rachman menyatakan bahwa konsep *kalimat sawa* yang dimaksud Cak Nur adalah kalimat, ide, atau prinsip yang sama, yakni ajaran bersama yang menjadi "*common platform"* antara berbagai kelompok mausia, berbagai umat beragama. Titik yang mempertemukan agama-agama samawi itu adalah pada prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa. Benar belaka, lanjut Budi, karena semua agama samawi mengandung pesan besar yang sama, yakni untuk bertakwa kepada Allah. Takwa yang tidak semata diartikan sebagai menjalankan perintah dan menjauhi larangan-Nya, melainkan menyangkut "Kesadaran Ketuhanan" (*Good-consciousness* atau *rabbaniyah*). Lihat Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman,* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 55 dan 57. Lihat juga Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur,* yang dalam kata pengantarnya mengatakan bahwa titik temu antar-agama samawi, baik yang diturunkan kepada Nabi Nuh, Musa, Isa, atau Muhammad adalah pada pesan besar monoteis itu. Bahkan, dengan mengutip hadits, Nabi Muhammad mengatakan, "Para nabi itu bersaudara, ibu-ibu mereka berlainan, namun agama mereka satu."

menghargai dan mengakui kebenaran serta keberadaan satu sama lain (koeksistensi). Dari konsep itulah bangunan besar inklusivisme Cak Nur lantas memperoleh fondasinya.

Pluralime Cak Nur juga tak dapat dipisahkan dari konsep *tawhid* dalam Islam. *Tawhid* memuat pesan utama monoteisme, kepercayaan (*iman*) dan kepasrahan (*islam*) kepada Tuhan Yang Maha Esa. Lebih jauh, Cak Nur berpendapat, sebagaimana juga dinyatakan dalam al-Quran, bahwa pesan utama semua agama samawi (Yahudi, Kristen dan Islam) adalah sama, yakni kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa.[55] Persamaan dasar inilah yang kemudian disebut *kalimat sawa* itu. Al-Quran bahkan menyatakan bahwa, meskipun antara Taurat, Injil, dan al-Quran memiliki beberapa perbedaan, antara ketiga kitab suci agama semit itu lebih banyak titik persamaan ketimbang perbedaannya. Oleh karena itu, antara kitab-kitab suci tersebut sebenarnya tidak harus dikonfrontasikan, melainkan terus dicari dan dihayati dasar-dasar pertemuannya.[56] Maka saling menghargai kebenaran masing-masing agama, saling memahami, menghormati hak hidup dan berkembang, serta berdampingan secara damai tidak saling membinasakan adalah sikap-sikap yang harus dikedepankan. Intinya pemahaman dan sikap yang inklusif dan plural itulah yang harus dikembangkan. Ia, pada saat yang sama, akan membawa hubungan antar-agama menjadi berjalan dengan damai dan peradaban manusia akan terselamatkan.

Sebuah pesan lain sebagai konsekuensi dari *tawhid* adalah bahwa perbedaan umat manusia dari sisi etnis, warna kulit, atau bahasa sama sekali tidak menentukan kualitas seseorang di mata Tuhan. Yang menentukan itu hanyalah ketakwaannya. Konsep takwa Cak Nur yang lebih terkait dengan Kesadaran Ketuhanan dengan demikian juga menjadi sentral dari prinsip pluralisme pemikirannya. *Tawhid*, dengan demikian sekali lagi, di mata Cak Nur justru menjadi dasar dari prinsip pluralisme, bukan sebaliknya di mana tauhid seolah mempertegas dan memperlebar jurang pemisah antar agama. Artinya, Tuhan sendiri memang menganjurkan ciptaannya untuk menghargai

---

[55] Ketiga agama yang disebut semit itu berasal dari satu sumber, yaitu Ibrahim. Makanya ketiganya kerap disebut *Abrahamic religions*. Ibrahim yang disebut bapak para nabi itu menurut al-Quran bukanlah seorang Yahudi atau Kristen, melainkan seorang yang *hanif* dan *muslim*. "*Hanif*" berarti murni, suci dan benar, berintikan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa (*tawhid*). Dan "*muslim*" berarti sikap tunduk (*din*) dan pasrah total hanya kepada kemurnian, kesucian dan kebenaran, kepada Tuhan Yang Maha Esa (*islam*). Ketiga agama ini memiliki kitab suci dengan pesan utama monoteisme. Lebih lengkap lihat Tim Penulis Paramadina, Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis,* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina Bekerja sama dengan The Asia Foundation, 2004), h. 26-27.

[56] Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama,* h. 54-55.

pluralitas diantara sesamanya. Mencederai pluralitas adalah mengingkari keniscayaan Tuhan itu sendiri. Dalam konteks ini, Cak Nur berpandangan bahwa kemajemukan atau pluralitas umat manusia adalah kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan. Ia tidak akan berubah, sehingga juga tidak mungkin dilawan atau diingkari.[57] Cak Nur memaksudkan pluralisme yang diistilahkannya itu sebagai suatu sistem nilai yang memandang secara positif optimis terhadap kemajemukan dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu.

Dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, pluralisme adalah hakikat negeri ini. Mengingkari pluralisme Indonesia sama dengan mengingkari Indonesia itu sendiri. Islam sebagai agama mayoritas di negeri bhineka ini dengan demikian memiliki peran yang sangat signifikan dalam rangka menjaga sekaligus menjamin pluralitas itu. Namun, nilai-nilai Islam tidak serta merta harus dijadikan dasar dari kehidupan berbangsa masyarakat Indonesia. Sejak awal pendirian republik ini, para *founding fathers* sadar bahwa fondasi kebangsaan yang mengikat seluruh individu dari Sabang sampai Merauke tidak bisa sesuatu yang bersumber dari keyakinan agama tertentu meskipun ia diikuti oleh mayoritas. Sumber yang berbasis keyakinan agama tertentu teramat rentan mengingat pluralitas negeri ini hampir mewarnai segala sendi pemisah antar warganya, baik etnis, warna kulit, bahasa, pilihan politik, maupun agama. Fondasi itu kemudian disepakati pada Pancasila. Ia mengandung nilai-nilai asasi yang menjadi basis dari segala praktik hidup bangsa Indonesia. Cak Nur bahkan yakin kalau Pancasila adalah netral agama, tetapi juga tidak bertentangan dengan keyakinan agama-agama.[58] Ia bersumber dari nilai-nilai luhur kehidupan yang sejak lama telah dipraktikkan oleh bangsa ini. Ia sekular dari sudut itu, tetapi ia juga sama sekali tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama. Nilai seperti ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, kerakyatan dan kemusyawaratan, serta keadilan sosial adalah nilai-nilai yang juga dianjurkan oleh semua agama. Dengan demikian, meski netral agama, Pancasila juga sejatinya islami.

Menyangkut pluralisme, banyak kalangan Muslim Indonesia berbeda pendapat, sebagian bisa menerima, namun banyak juga yang belum bisa menerima pandangan ini. Menyangkut keberadaan

---

[57] Lihat Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan,* (Jakarta: Paramadina, Cet. V, 2005), h. lxxv dan lxxvii-lxxviii.

[58] Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban,* h. xcviii.

komunitas lain iman, salah satu isu dalam pluralisme misalnya, Abdul Karim, Pimpinan Pondok Modern Muhammadiyah Paciran, Jawa Timur, melarang komunitas Kristiani mendirikan tempat ibadah di sekitar penduduk kampung. Sebab sebagai umat Muslim kita harus melindungi umat Islam dari pengaruh agama lain. Dalam pandangan Abdul Karim, sesungguhnya Barat (Yahudi) mempunyai maksud akan menghancurkan umat Islam dengan semangat perang agama. Barat selalu memerangi agama Islam hingga kita mengikuti agama mereka[59]. Sementara itu, Luthfi Abdullah Ismail mengakui bahwa pluralisme bersumber dari Barat. Akan tetapi, Indonesia adalah negara Pancasila maka tidak perlu melarang pendirian tempat ibadah bila sudah memenuhi syaratnya[60].

Cak Nur, juga para tokoh pengusung *progressive-liberal Islam* lainnya, yakin bahwa Pancasila itulah sumber utama pluralisme di negeri ini. Karenanya, mereka kemudian memiliki pembelaan yang begitu konsisten terhadapnya. Hal ini mereka buktikan terutama dalam konteks hubungan Islam dan negara. Mereka tidak setuju negara Islam, karena di samping negara Islam tidak memiliki preseden dan konsep yang jelas, ia juga ditengarai dapat mencederai pluralitas yang sejak purba ada. Dalam konteks politik, mereka pun kemudian lebih condong ke partai politik yang berasaskan Pancasila. Beberapa diantaranya bahkan mendirikan partai politik dan tetap memakai asas Pancasila, berkarakter nasionalis, meski memiliki basis massa muslim.

2. Mukti Ali

Kolaborasi Islam-negara dalam konteks modernisasi politik-keagamaan, diarus lain, meski tak sepenuhnya berbeda, juga dilakukan oleh Abdul Mukti Ali. Ia membangun modernisasi pemikiran dan praktik keagamaan di Indonesia lewat jalur birokrasi. Ia menjadi menteri agama pada 1971-1978.[61] Waktu yang bersamaan dengan

[59] Wawancara dengan H. Abdul Karim, Pendiri Ponpes Muhammadiyah Paciran, Jawa Timur, 15 Juli 2009.

[60] Wawancara dengan Lutfi Abdullah Ismail, Pimpinan Pondok Persis Bangil, Jawa Timur, 18 Juli 2009.

[61] Tepatnya ia dilantik menjadi menteri agama pada 11 September 1971, menggantikan menteri agama sebelumnya, KH Muhammad Dachlan, yang sebenarnya belum habis masa jabatannya. Penggantian mendadak itu sendiri cukup kontroversial. Beberapa pengamat menduga bahwa penunjukkan Ali dimaksudkan sebagai langkah Orde Baru untuk mengadakan restrukturisasi dan reorientasi kebijakan sehingga cocok dengan modernisasi yang ingin dijalankan pemerintah Orde Baru. Di luar masalah tersebut, kompetensi dan kepakaran Ali di bidang ilmu-ilmu agama, juga spesialisasi dan aktivitasnya di berbagai forum dialog antar-agama membuatnya dipercaya pemerintah pada saat itu untuk menggawangi departemen tersebut. Sehingga pada 28 Maret 1973, setelah pemilu pertama Orba, ia kembali ditunjuk menjadi menteri agama sampai dengan 1978. Lebih lengkapnya lihat Ali Munhanif, "Prof. Dr. Mukti Ali; Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru," dalam Dr. Azyumardi Azra

menguatnya pembaruan pemikiran Islam yang dilancarkan oleh Nurcholish Madjid. Sementara Cak Nur mengajukan agenda pembaruan lewat gerakan pembaruan teologis/religius, Mukti Ali memperlancar agenda pembaruan dan modernisasi pemikiran Islam lewat jalur pembuat kebijakan di pemerintahan (birokrasi).

Beberapa jasa besar yang ditorehkan oleh Mukti Ali lewat pembaruan di jalur birokrasi ini adalah dialog antar umat beragama, sebuah model yang sangat konstruktif dalam kerangka besar pluralisme beragama di Indonesia, modernisasi lembaga keagamaan, pembaruan kurikulum lembaga pendidikan agama, pembaruan pemikiran, sampai dengan perumusan konsep negara modern yang cocok bagi kultur keagamaan Indonesia.[62]

Bapak Ilmu Perbandingan Agama: Sebuah Biografi

Mukti Ali terlahir dengan nama yang sangat jawa, Boedjono, pada 23 Agustus 1923 di Cepu. Pada usia 7 tahun ia mulai mengenyam pendidikan dasar di daerahnya. Oleh orang tuanya ia didaftarkan di sekolah milik Belanda (kemudian bernama HIS) dan di madrasah diniyah pada saat yang sama. Pagi hari ia belajar di HIS, siangnya di madrasah. Setelah tamat ia mendapatkan sertifikat pegawai dari pemerintah Belanda. Namun ia tidak mempergunakan sertifikat itu, karena pada pertengahan 1940 orang tuanya memasukkannya ke pondok pesantren Termas, Kediri.[63]

Selain di Pesantren Termas, Mukti Ali juga sempat mengenyam pendidikan pesantren, terutama pada setiap bulan Ramadhan, di beberapa tempat seperti Pesantren Tebuireng, Rembang, Pesantren Lasem dan Padangan, Jawa Timur. Namun Pesantren Termas nampaknya memiliki posisi tersendiri pada masa-masa formatif intelektualisme Mukti Ali muda. Di pesantren itulah, sebagaimana dikatakan Ali Munhanif dalam "Prof. Dr. Mukti Ali; Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru," pada buku *Menteri-menteri Agama RI, Biografi Sosial Politik*, Mukti Ali muda ditempa berbagai ilmu keislaman mulai dari fiqih, hadits, tasawuf, akhlak, sampai dengan beberapa diskusi yang tak hanya mengupas masalah agama, melainkan juga isu-isu politik yang sedang berkembang. Di pesantren ini Mukti Ali merasa

---

dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-menteri Agama RI, Biografi Sosial Politik,* (Jakarta: Badan Litbang Agama Departemen Agama RI bekerjasama dengan PPIM-IAIN Jakarta, 1998), h. 284.

[62] Munhanif, "Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", h. 272.

[63] Munhanif, "Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", h. 272-273. Untuk membaca lebih lengkap biografi Mukti Ali ini lihat juga Abdurrahman, Burhanuddin Daya, Djam'annuri (ed.), *Agama dan Masyarakat; 70 Tahun H.A. Mukti Ali,* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993).

benar-benar ditempa menjadi seseorang yang beretos keagamaan dan keilmuan yang tinggi.[64]

Konteks zaman dan pesantrennya pada saat itu membawa Mukti Ali tidak hanya menjadi santri yang mengakrabi ilmu-ilmu agama, melainkan juga aktivitas politik dan perjuangan kemerdekaan. Di sini Mukti Ali ikut aktif dalam kegiatan-kegiatan Hizbullah, sebuah gerakan politik sipil yang kemudian diubah menjadi sayap militer Masyumi, menjadi tentara yang siap bertempur menentang penjajah. Namun, tekadnya untuk berjuang terhenti ketika orang tuanya tidak merestuinya untuk ikut berperang mengangkat senjata. Ia kemudian lebih memilih untuk aktif di kegiatan politik Masyumi, bahkan sempat terpilih menjadi Dewan Wakil rakyat Kabupaten Blora, sebelum kemudian melanjutkan studi ke Sekolah Tinggi Islam (STI) Yogyakarta, yang sekarang telah berubah menjadi Universitas Islam Indonesia, pada 1947. Di kampus ini ia mengambil Fakultas Studi Agama dan bertemu dengan KH Mas Mansur, tokoh yang sangat ia kagumi dan banyak mempengaruhinya. Lewat Mas Mansur inilah Mukti Ali kemudian menjadi aktivis Muhammadiyah.[65] Sayang, masa studinya di STI harus terhenti karena kedatangan kolonial Belanda ke Yogyakarta pada 1949. Mukti Ali pun kemudian ikut bertempur melawan penjajah, kali ini tanpa terlebih dahulu meminta restu orang tua.

Minat Mukti Ali terhadap ilmu memang sangat besar. Untuk kepentingan itu, pada 1950, ia menerima tawaran orang tuanya untuk pergi haji dengan syarat ia diperbolehkan belajar di negeri Arab itu selama beberapa Tahun. Namun belum genap setahun di Makkah, karena faktor Wahabi yang begitu menggurita dan dorongan salah seorang konsul haji Indonesia, setelah kepulangan adiknya ke tanah air, Mukti Ali memutuskan untuk belajar ke Universitas Karachi, Pakistan, pada 1951. Spesialisasi sejarah Islam pada Fakultas Sastra Arab ia tamatkan lima tahun kemudian. Atas rekomendasi salah seorang tokoh Masyumi di Indonesia, Mukti Ali tak lantas kembali ke Indonesia setamat studinya di Pakistan. Ia kemudian melanjutkan studi program Master di Universitas McGill, Montreal, Kanada. Di universitas ini ia mengambil spesialisasi Ilmu Perbandingan Agama dan berguru kepada profesor kenamaan berkebangsaan Amerika, yang

[64] Munhanif, "Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", h. 274-276.

[65] Munhanif, "Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", h. 277-280. Khusus tentang aktivitas Mukti ali di Muhammadiyah, Ali Munhanif memberi catatan tersendiri hasil wawancaranya dengan Mukti Ali pada 1 September 1997, dengan mengatakan, "ia (Mukti Ali) sendiri merasa tidak pernah secara resmi terdaftar sebagai anggota Muhammadiyah; hanya aktif, tetapi ia juga bukan anggota NU. Namun ia sering ditokohkan orang-orang Muhammadiyah, khususnya jika muncul persoalan politik yang membutuhkan kalkulasi.

menurut Mukti Ali sendiri memiliki pemahaman yang amat simpatik terhadap Islam, Wilfred Cantwell Smith.[66] Mukti Ali menamatkan studi di universitas ini pada 1957, dengan gelar Master of Arts.

Di McGill, lewat Prof. Smith, Mukti Ali benar-benar merasa tercerahkan. Di sinilah kegelisahannya seputar hubungan Islam dan modernitas serta berbagai turunannya seolah terjawab. Lewat pendekatan kajian Islam yang sistematis, rasional, dan holistik selama di McGill, Mukti Ali dibuat sadar bahwa sejatinya belajar Islam, atau agama apapun, adalah diarahkan pada usaha bagaimana sebuah tradisi keagamaan itu bisa menjawab masalah-masalah masyarakat modern. Untuk itu, menurutnya, diperlukan sebuah penafsiran ulang khazanah pemikiran Islam dalam konteks modernitas.[67] Maka, ketika pada 1971 ia diminta oleh Soeharto untuk menjadi menteri agama, ia pun menerimanya. Dengan menduduki posisi itu, agenda besarnya tentang modernisasi pemikiran Islam, menggalakan kebebasan intelektual, ide-ide tentang konsep kenegaraan dan hak-hak wanita, serta terutama dialog antar-agama sebagai spesialisasinya di bidang perbandingan agama akan lebih mudah terejawantahkan. Keseriusan dan kegigihannya yang tak pernah lelah di bidang yang disebut terakhir itu bahkan menempatkan Prof Mukti Ali sebagai "Bapak Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia."

Sebagai bentuk komitmen atas upaya penyebaran kebebasan berpikir, Mukti Ali, semasa tinggal dan mengajar di Yogyakarta, mempersilakan rumahnya untuk dijadikan *basecamp* bagi kegiatan diskusi dan berbagai aktivitas komunitas pemikir muda HMI Yogyakarta yang menamakan dirinya *Limited Group*. Komunitas ini beranggotakan Dawam Raharjo, Ahmad Wahib, Djohan Effendi, dengan kolega undangan dari Jakarta seperti Nurcholish Madjid. Tokoh-tokoh yang disebutkan terakhir, belakangan menjelma sebagai tokoh gerakan pembaruan pemikiran Islam Indonesia. Meski demikian, Mukti Ali sendiri tak mau disebut sebagai pelopor atau inspirator bagi munculnya gerakan itu.[68]

Konsistensi di bidang ilmu pengetahuan, terutama tema Islam dan Modernitas serta hubungan antar-agama, juga Mukti Ali buktikan dengan produktivitas dirinya dalam menerbitkan buku-buku akademik yang menjadi rujukan banyak kalangan. Semasa hidupnya, lebih dari

---

[66] Munhanif, "Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", h. 280-284. Khusus pandangan Mukti Ali terhadap Prof. Smith, lihat juga Abdurrahman, dkk. (ed.) *Agama dan Masyarakat,* h. 43.

[67] Munhanif, "Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", h. 282.

[68] Munhanif, "Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", h. 286.

30-an judul buku telah ia tulis dan berbagai kolom di media-media massa, jurnal, maupun buletin serta banyak lagi karya yang tak terpublikasikan. Beberapa judul buku yang populer karya Mukti Ali misalnya *Pengantar Ilmu Perbandingan Agama* (1959 dan 1987), *Dialog Antar-Agama* (1971), *Masalah-masalah Keagamaan Dewasa ini* (1977), *Agama dan Pembangunan di Indonesia* (1979), dan *Pemikiran Keagamaan di Dunia Islam* (1990).

Membangun Kerukunan Antar Agama

Capaian terbesar Mukti Ali sebagai menteri agama adalah program penciptaan kerukunan antar umat beragama.[69] Program itu ia ajukan sebagai upaya membangun hubungan yang harmonis antar-umat beragama dalam konteks pluralitas Indonesia. Sebagaimana diketahui, beberapa cacat yang mewarnai kehidupan plural bangsa ini beberapa kali muncul ke permukaan. Perselisihan dan saling curiga, terutama antara umat Islam dan Kristen, pada akhir 1960-an sampai 70-an menguat ke permukaan dalam bentuk polemik keagamaan.[70] Maka salah satu tugas besar semasa kepemimpinan Mukti Ali di Departemen Agama adalah menciptakan hubungan yang kondusif antara pemeluk agama-agama sehingga memperlancar agenda besar pembangunan yang dipromosikan oleh Orde Baru.[71] Mukti Ali yakin bahwa polemik Islam-Kristen itu tak akan terdamaikan tanpa adanya konsep hidup bersama yang konstruktif, dapat menjamin hak dan keberlangsungan masing-masing. Mukti Ali merespon itu dengan menggelontorkan kebijakan "menghidupkan gairah beragama" dengan tampilan hidup koeksisten antar pemeluk agama di Indonesia, saling toleran, menghormati dan berdialog. Sikap demikian, menurut Mukti Ali, akan tumbuh jika masing-masing pemeluk agama menekankan bahwa agama yang ia peluk adalah agama yang terbaik, namun ia juga mengakui bahwa antara agama yang satu dan lainnya di samping

[69] Dalam upaya menciptakan kerukunan antar-umat beragama ini Mukti Ali, sebagai menteri Agama pada saat itu sekligus juga sebagai ahli Ilmu Perbandingan Agama dengan spesifikasi pada Dialog antar-agama, sebenarnya mempunyai beberapa konsep pemikiran. Kerukunan, menurutnya, dapat ditempuh atau diciptakan dengan jalan 1) sinkretisme, 2) rekonsepsi, 3) sintesis, 4) penggantian, dan 5) dengan jalan atau pendekatan setuju dalam perbedaan (*agree in disagreement*). Namun Ali sendiri beranggapan bahwa jalan ke-lima itulah yang tepat dan cocok untuk dikembangkan dalam membina toleransi dan kerukunan hidup umat beragama, termasuk di Indonesia yang bertipe masyarakat majemuk. Lebih lengkap ulasan tentang kelima model konsep Ali diatas dapat dilihat pada Fuad Jabali dan Jamhari (penyunting), *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia,* (Jakarta: Logos, 2002), h. 78-81. Lihat juga A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama,* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988).

[70] Munhanif, "Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", h. 301.

[71] Lihat Herman L. Beck, "A Pilar of Social Harmony: The Study of Comparative Religion in Contemporary Indonesia during The New Order," dalam Jerald D. Gort, dkk. *Religion, Conflict and Reconciliation: Multifaith Ideals and Realities,* h. 224.

terdapat perbedaan-perbedaan juga terdapat banyak kesamaan. Sikap beragama demikian Mukti Ali sebut sebagai *agree in disagreement*[72] (setuju dalam perbedaan).

Satu kata kunci menuju kerukunan beragama menurut Mukti Ali di situ adalah dialog. Lewat dialog akan terbangun sikap respek yang saling menguntungkan diantara umat beragama. Mengapa demikian? Karena dialog, menurutnya, adalah jembatan untuk mencapai pemenuhan kebutuhan manusia atas pengakuan, kepercayaan, dan respek antara satu sama lain.[73] Dalam konteks Departemen Agama, bagi Mukti Ali, tujuan dialog antar agama adalah bagaimana pemerintah menyediakan suatu *modus vivendi* yang dapat membawa komunitas agama yang berbeda-beda agar saling menghormati, memahami, dan menyadari bahwa mereka hidup bersama dalam satu payung kebangsaan.[74] Kata kunci kebangsaan Mukti Ali pakai untuk membangun pluralisme bangsa ini yang saat itu tampak terkoyak. Ia sama sekali tidak mengedepankan bangunan pluralitas negeri ini di bawah fondasi agama atau capaian etnis tertentu. Di matanya, konsep kebangsaan yang dimiliki negeri ini sebagaimana terdapat di dalam Pancasila sudah sangat mumpuni, dan lebih daripada itu ia netral terhadap kepentingan kelompok tertentu.

Lewat program dialog dan beberapa kebijakan lain semasa kepemimpinannya di Departemen Agama, institusi ini muncul sebagai penjaga gawang pluralitas Indonesia, pengusung pembaruan pemikiran keagamaan, dan menjadi institusi pemerintah yang "deliberatif", tidak hanya menjadi pelayan kepentingan golongan tertentu, nepotis, konservatif dalam pemikiran dan malah menjadi sumber perpecahan antar umat beragama.

Mukti Ali tak sendiri dalam memperjuangkan toleransi dan dialog antar agama. Banyak kalangan Muslim lain yang sependapat dengannya. Wahyuddin Halim, MA., Dosen Jurusan Fakultas Ushuluddin, di UIN Alauddin Makassar, Sulawesi Selatan, misalnya, memiliki pandangan yang senada dengan Mukti Ali. Menurut Halim, secara politik, tidak ada persoalan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara bila komunitas agama lain tetap meyakini konstitusi Pancasila dan UUD 1945. Secara teologis, juga tidak ada masalah. Baginya, "Saya bisa menjadi Muslim yang baik sekalipun hidup

---

[72] Beck, "A Pilar of Social Harmony", h. 219. Lihat juga Jabali dan Jamhari (ed.), *IAIN dan Modernisasi,* h. 80-81.

[73] Lihat Zainul Fuad, disertasi doktoral di Universitas Hamburg, *Religious Pluralism in Indonesia: Muslim-Christian Discourse,* (Hamburg: Universitas Hamburg, 2007), h. 65-66.

[74] Munhanif, "Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", h. 304.

berdampingan dengan agama lain." Ia juga berpendapat bahwa agama lain bisa diterima di akhirat, walaupun penerimaan itu berbeda-beda, karena Tuhan tidak punya perintah untuk menyatukan agama manusia. Sementara soal memberi ucapan selamat Natal atau Hari Raya, baginya bukan hanya bisa, tetapi harus selalu begitu. Halim menjelaskan, "Saya memberi ucapan selamat kepada orang dari aspek moralitas. Saya lebih suka mendoakan non-muslim yang baik ketimbang Islam yang bejat. Nabi diutus bukan untuk mengislamkan bumi, tetapi akhlak."[75]

Dukungan terhadap toleransi juga diperlihatkan oleh K.H. Imam Ghazali. Menurutnya, ia tak keberatan bertetangga dengan orang komunis atau atheis. Baginya hidup berdampingan dengan non-Muslim tidak menjadi masalah. Banyak Muslim lain yang tak mau bergaul dengan orang musyrik karena dianggap najis (dalilnya: *innamal musyrikun najasun*). Bagi Ghazali, yang najis itu iktikadnya, bukan badan atau fisiknya. Jadi harus tetap dipergauli dengan baik. Ghazali bercerita bahwa rumahnya dikontrak oleh orang Papua yang Nasrani. Saya diprotes juga oleh tetangga... karena di lingkungan itu semuanya Muslim, hanya dia yang ngontrak rumah saya itu yang Nasrani. Orang-orang khawatir, jangan-jangan 1 orang itu nanti merusak dan mempengaruhi yang lain. Menurut Ghazali, itu tidak masuk akal. Katanya, "Kita ini mayoritas. Justru dia mestinya yang ikut kita. Kalau kita baik dia bisa ikut kita. Masak kita nggak bisa mempengaruhinya, malah takut sama 1 orang saja."[76]

Sebagian Muslim menerima keberagaman Indonesia dengan pertimbangan-pertimbangan sosiologis dan historis. Bahwa kita tediri dari beragam etnis, agama, budaya, bahasa dan lain sebagainya. Ini sudah tercermin dalam Pancasila dengan Bhineka Tunggal Ika itu. Konsekuensinya, dalam berbangsa tentu kita harus bisa toleransi kepada orang-orang yang berbeda-beda itu.[77]

Dengan capaian itu, Fuad Zainul, dalam disertasinya di Universitas Hamburg pada 2007 yang berjudul *Religious Pluralism in Indonesia: Muslim Christian Discourse,* menempatkan Mukti Ali sebagai pionir dialog antar agama di Indonesia.[78] Menurut Fuad, meski proyek dialog antar-agama juga dilakukan pada periode kepemimpinan

[75] Wawancara dengan Wahyuddin Halim, MA., di UIN Alauddin Makassar, Sulawesi Selatan, 5 Juli 2009.

[76] Wawancara dengan K.H. Imam Ghazali Said di Pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 10 Juli 2009.

[77] Wawancara dengan Ketu MUI NTB Saiful Muslim, di Mataram, NTB, 27 Juli 2009.

[78] Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia,* h. 66.

Alamsjah Ratu Prawiranegara (1978-1983), ia tidak pernah menjadi isu besar. Hanya Mukti Ali lah yang menempatkannya sebagai proyek utama sekaligus unggulan dari pemerintah. Mukti Ali melepangkan proyek besar dialognya yang dinamakan "Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Antar Umat Beragama" itu dengan dukungan berbagai program seperti dialog itu sendiri, seminar, penelitian, dan publikasi dalam rangka mengembangkan kehidupan yang harmonis antar-agama.[79]

3. Munawir Syadzali

Satu nama lagi alumnus pesantren yang pemikirannya cenderung berhaluan liberal, hidup di masa-masa awal pembentukan identitas kebangsaan dan menjadi menteri agama Republik Indonesia selama dua periode berturut-turut (1983-1993) adalah Munawir Syadzali. Seperti dua tokoh yang telah disebutkan sebelumnya, Munawir tidak setuju dengan ide pembentukan negara Islam. Dasar pendirian sebuah negara, menurutnya, tidak bisa berasal dari keyakinan agama tertentu. Ia beranggapan bahwa negara adalah urusan duniawi yang pengorganisasiannya diserahkan kepada umat, berbeda dengan agama. Pencapuradukan antara keduanya hanya akan membawa hubungan kurang kondusif antar-warga negara. Indonesia yang akhirnya memilih Pancasila sebagai dasar negara, bagi Munawir, sudah tepat dalam usaha membangun sebuah negara yang menjaga pluralitas dan mencoba hidup di alam modern dengan mekanisme demokrasi liberal yang juga modern. Agama, seperti juga Islam, karenanya harus melakukan kontekstualisasi dan reaktulisasi ajaran secara terus-menerus.

Beberapa torehan Munawir sebagai tokoh muslim jebolan pesantren, terutama semasa kepemimpinannya di Departemen Agama, mencakup berbagai bidang diantaranya: *pertama,* sebagaimana telah disebutkan diatas, Munawir cukup berhasil untuk menuntaskan Pancasila sebagai asas organisasi sosial kemasyarakatan, *kedua,* pembenahan lembaga-lembaga pendidikan (salah satu proyek besar di masa kepemimpinannya adalah Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK), yang kemudian banyak memproduksi cendekiawan muda Islam pada periode belakangan), dan *ketiga,* penguatan keberadaan pengadilan agama dan kompilasi hukum Islam (salah satu

[79] Karel Steenbrink, "Patern of Dialogue in Indonesia 1965-1998," dalam Jacques Waardenburg (ed.), *Muslim-Christian Perception of Dialogue Today: Experiences and Expectations,* (Leuven Peeters, 2000), h. 86. Lihat juga Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia,* h. 67.

pemikirannya yang paling terkenal adalah soal kontekstualisasi perolehan harta warisan antara anak laki-laki dan perempuan).[80]

Menteri Agama Terlama*: Sekilas Biografi*

Munawir terlahir di Desa Karanganom, Klaten, Jawa Tengah pada 7 November 1925. Ia anak tertua dari delapan bersaudara. Kondisi ekonomi keluarga orang tuanya, bapak Abu Aswad Hasan Sjadzili dan ibu Tas'iyah, terbilang tidak sejahtera. Namun, keluarga ini kental dengan kehidupan santri. Ayah Munawir adalah kiyai sekaligus pemimpin informal di kampung halamannya. Sang ayah memiliki sebuah obsesi untuk menyekolahkan anaknya ke lembaga pendidikan yang berorientasi modern. Oleh karena itu, setelah menamatkan Madrasah Ibtidaiyah, Munawir, disekolahkan ke Mambaul Ulum, Solo. Sebuah lembaga pendidikan yang semula hanya berbentuk pesantren namun belakangan dikembangkan menjadi pesantren modern yang memakai metode pendidikan berkelas-kelas.[81]

Di Mambaul Ulum inilah Munawir diperkenalkan berbagai literatur keislaman klasik. Ia menjadi *expert* di bidang itu. Pada 1943, dengan berbagai kekurangan yang mengiringinya pada masa studi, Munawir akhirnya berhasil menamatkan pendidikan menengah di pesantren itu. Tuntutan ekonomi membuat dirinya harus segera mencari pekerjaan untuk memenuhi kebutuhan hidup. Pada 1944 akhirnya ia diterima menjadi guru ibtidaiyah di Gunungpati. Gunungpati tampaknya menjadi *turning point* kehidupan Munawir, karena di sini ia tidak hanya mengajar melainkan juga aktif di berbagai kegiatan sosial yang membawanya kerap mengikuti acara-acara tingkat nasional, yang pada gilirannya juga mengubah kondisi perekonomian keluarganya. Di sini juga ia untuk kali pertama mendapat kesempatan bertemu langsung dengan Soekarno, sang proklamator dan presiden pertama Republik Indonesia.

Masa awal kemerdekaan 1945 kondisi Indonesia belum sepenuhnya terbebas dari peperangan. Munawir yang saat itu aktif di Angkatan Muda Gunungpati, Semarang kemudian bergabung ke Hizbullah. Ia bahkan ditunjuk menjadi pimpinan Markas Pimpinan Pertempuran Hizbullah-Sabilillah (MPHS) untuk daerah Jawa Tengah. Pada periode ini Munawir ikut aktif berperang melawan tentara Sekutu.

---

[80] Lihat Bahtiar Effendy, Hendro Prasetyo, Arief Subhan, "Munawir Sjadzali, MA; Pencairan Ketegangan Ideologis", dalam Azyumardi Azra, Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI,* h. 394.

[81] Effendy, dkk, "Munawir Sjadzali", h. 372-374. Selanjutnya terutama yang terkait dengan persoalan biografi Munawir Syadzali ini lebih banyak merujuk pada tulisan Bahtiar Effendy dkk. berjudul "Munawir Syadzali, MA".

Namun ketika presiden menerbitkan dekrit 1947 untuk peleburan semua badan kelaskaran ke dalam Tentara Nasional Indonesia (TNI), Munawir tidak mengikutinya. Munawir memilih aktif di Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII) sampai kemudian aktif lagi berperang pada masa Aksi Militer II. Ia baru benar-benar berhenti dari aktivitas peperangan pasca Konferensi Meja Bundar 1949. Meski dalam kondisi peperangan, gairah intelektual Munawir tidak terhenti. Ia sempat mengikuti kursus bahasa Cina dan perancis di Semarang.

Pada 1950 Munawir menikahi seorang gadis aktivis Pelajar Islam Indonesia (PII) bernama Murni. Pada masa ini perdebatan mengenai bentuk dasar negara menguat. Salah satu perdebatan terhangat saat itu adalah tuntutan beberapa kalangan untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Setelah melakukan riset atas sumber-sumber Islam klasik, pada 1950 Munawir kemudian menuliskan sebuah buku respon atas perkembangan perdebatan yang ada. Ia menjuduli bukunya *Mungkinkah Negara Indonesia Bersendikan Islam.*[82] Lewat buku ini Munawir mempertanyakan keinginan beberapa tokoh untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Ia, seperti kebanyakan tokoh yang sealur dengannya, beranggapan bahwa Islam tidak memberikan konsep yang *clear* tentang sistem bernegara. Bahkan Islam tidak membuat ketetapan doktrinal, bersumber pada al-Quran dan Sunnah, yang mengharuskan umatnya untuk mendirikan negara Islam. Argumentasi yang dikeluarkan oleh para pengusung ideologi Islam, bagi Munawir, tidak jelas malah membingunkan. Lewat buku itu Munawir muncul sebagai figur yang mengusung Pancasila sebagai satu-satunya dasar negara. Penerbitan buku inilah yang kemudian membawa Munawir pada perkenalan dengan Moh. Hatta dan perolehan pekerjaan berkepanjangan di Departemen Luar Negeri (Deplu) selama kurang lebih 30 tahun.

Semasa bekerja di Deplu, pada 1953, Munawir melanjutkan studi di bidang ilmu politik pada University College of South West of England, Exceter. Ia berhasil menamatkan studinya pada 1954. Pada 1956 ia diperbantukan diatase Penerangan, kemudian politik di Kedutaan Besar RI untuk Amerika Serikat. Selama bekerja di sini, dari 1956-59, Munawir juga melanjutkan studi untuk memperoleh gelar Master of Arts pada Universitas Georgetown. Ia mengambil hubungan internasional dengan spesifikasi filsafat politik. Tesis yang ia tulis

[82] Effendy, dkk, "Munawir Sjadzali", h. 380. Lihat juga Kusmana, "Konsep Negara Islam Menurut Munawir Sjadzali," dalam Nanang Tahqiq (ed.), *Politik Islam,* (Jakarta: Kencana, 2004), h. 62.

berjudul "Indonesia's Muslim Political Parties and Their Political Concept."

Selanjutnya karir Munawir di Deplu terus meningkat. Selain Amerika, ia telah bertugas dibanyak negara, dari Inggris, Kolombo, sampai Timur Tengah. Pada 1980 ia diangkat sebagai Dirjen Politik Deplu. Di sini ia kerap mewakili rapat yang tidak dapat dihadiri oleh Menlu. Pada saat yang sama keahliannya di bidang pengetahuan agama, khususnya hubungan Islam dan Negara, semakin diketahui oleh pemerintah. Momen itulah yang akhirnya membawa pada penunjukkan dirinya sebagai menteri agama oleh Presiden Soeharto sejak 1983-1993. Dua periode pengangkatan Munawir Sebagai menteri agama sekaligus menjadi rekor tersendiri di bidang itu hingga sekarang.

Soal Dasar Negara Hingga Waris*: Reaktualisasi Ajaran Islam*

Gagasan dasar Munawir dalam konteks pembaruan pemikiran Islam di Indonesia adalah reaktualisasi ajaran-ajaran Islam. Dengan itu, Munawir sebenarnya ingin mendorong rekan-rekannya sesama Muslim untuk melakukan ijtihad secara jujur dan menjadikan Islam lebih tanggap terhadap berbagai kebutuhan situasi lokal dan temporal Indonesia.[83] Menurutnya, masyarakat Muslim Indonesia perlu menafsirkan ulang ajaran Islamnya untuk menjawab tantangan modernitas. Nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam tidak akan bermakna apa-apa tanpa dibunyikan dengan penafsiran dan kontekstualisasi terus-menerus dengan realitas yang terhampar di sekitar kehidupan manusia. Di mata Munawir, meski kerap mendaku holistik, mencakup semua hal, Islam sejatinya tidak menyediakan panduan praktis bagi segala model kehidupan. Relativitas juga menghampiri sumber Islam. Perbedaan geografis dan karakter dasar umat Islam di berbagai belahan dunia membuat ajaran Islam semestinya terus direaktualisasi agar sesuai dengan kekhasan lokal masing-masing daerah.

Pandangan Munawir tentang reaktualisasi ajaran Islam juga memiliki banyak kesesuaian dengan keinginan para Muslim. K.H. Asep Saifuddin misalnya, menyatakan bahwa kita di Indonesia ini yang diperlukan adalah realisasi ajaran Islam di tengah kehidupan. Jadi bagimana agar Islam disadari oleh masyarakat. Saifuddin mengusulkan sebuah strategi untuk mencapainya, yaitu gerakan dakwah yang *bil*

[83] Lihat Effendy, *Islam dan Negara,* h. 166. Lihat juga Kusmana, "Konsep Negara Islam menurut Munawir Sjadzali.", h. 61.

mau'idhatil hasanah. Tujuannya adalah agar tidak ada benturan. "Semua orang Islam jelas ingin merealisasikan syariat Islam. Tapi yang utama adalah penyadarannya dulu. Itu gagasan inti saya,"[84] tegas Saifuddin.

Dari reaktualisasi inilah ide Munawir tentang hubungan antara Islam dan negara, pendidikan Islam, sampai masalah pembagian waris menemukan fondasinya. Munawir yang merupakan lulusan filsafat politik Universitas Georgetown tentu menguasai politik dari akar-akarnya. Latar belakang Muslim dan santrinya, di sisi lain, menambah otoritas dirinya dalam membincang hubungan Islam dan negara. Maka sejak masa formatif dasar negara era 1950-an sampai era kepemimpinannya di Depag era 1990-an pemikiran-pemikirannya seputar itu tak pernah putus bak mata rantai yang satu sama lain berkelindan. Bahtiar Effendy dkk. dalam tulisan "Munawir Sjadzali, MA: Pencairan Ketegangan Ideologis" bahkan sampai menyimpulkan Munawir sebagai salah seorang pemikir Islam yang memiliki konsistensi dan konsentrasi pemikiran.[85] Menurutnya, awal karir Munawir ditandai dengan karya intelektual yang mempertanyakan dan mencari landasan doktrinal sistem politik Islam lewat buku *Mungkinkah Negara Indonesia Bersendikan Islam* (1950), pertengahan karirnya ditandai oleh karya intelektual dalam bentuk tesis MA berjudul *Indonesia's Muslim Political Parties and Their Political Concept* (1959), dan puncak karirnya sebagai menteri agama ditandai dengan upaya-upaya untuk meneguhkan pandangan mengenai hubungan antara Islam dan negara pada tingkat praktis-implementatif. Dari semua fase karirnya, ia konsisten dengan konsep reaktulisasi ajaran Islam dan dukungan yang penuh terhadap Pancasila sebagai satu-satunya dasar dan ideologi negara. Baginya Pancasila telah menginternalisasi nilai-nilai luhur kehidupan bangsa Indonesia yang sejatinya tidak kurang islami.

Beberapa karya Munawir lain yang membicarakan hubungan Islam dan negara misalnya *Azas Pancasila, Aspirasi Umat Islam dan Masa Depan Bangsa* (1986) dan *Islam and Governmental System* (1990/1991). Lewat karya yang disebut terakhir Munawir coba menjelaskan empat hal yang melandasi pokok pikirannya dalam bentuk negara yang tidak berdasar keyakinan agama, seperti Islam, serta dukungannya terhadap Pancasila sebagai dasar negara yang

[84] Wawancara dengan K.H. Asep Saifuddin di Pesantren Amanatul Ummah, Siwalankerto, Surabaya, Jawa Timur, 12 Juli 2009.

[85] Effendy, dkk, "Munawir Sjadzali", h. 372.

tepat untuk Indonesia. Untuk sampai pada kesimpulan tersebut ia melacak dari akarnya tentang ajaran Islam, sejarah awal Islam yang diklaim sebagai landasan pendirian negara Islam, wacana intelektual Islam tentang Islam dan negara, serta praktik politik di dunia Muslim sendiri.[86]

Dari hasil pelacakannya itu Munawir sampai pada kesimpulan bahwa didalam al-Quran tidak ada contoh yang eksplisit tentang sistem politik yang tepat untuk Islam, al-Quran hanya memuat nilai-nilai bagaimana hidup dalam sebuah masyarakat. Dari sejarah awal Islam tidak ada contoh konsep bernegara yang diklaim negara Islam pada masa Nabi maupun *Khulafa al-Rasyidin*. Pemilihan empat khalifah pengganti Nabi dilakukan dengan cara yang berbeda-beda, ada yang lewat penunjukan pemimpin sebelumnya dan ada yang lewat media konsultasi. Dari perkembangan wacana intelektual Islam sejak klasik hingga modern, tak ditemukan satupun tokoh yang benar-benar memformulasikan tulisannya sebagai landasan konsep bernegara menurut Islam. Kebanyakan dari mereka hanya menuliskan pendapat pribadi tanpa pretensi membuat konsep satu sistem politik Islam, melainkan hanya dalam konteks formulasi perjuangan Muslim. Bahkan beberapa pemikir Islam modern menyepakati bahwa demokrasi seiring atau sesuai dengan ajaran Islam, sementara demokrasi sendiri berasal dari pemikiran modern dunia Barat. Sementara dari praktik politik dunia Islam hingga abad modern ini Munawir juga tidak menemukan satu konsep yang utuh tentang sistem politik Islam. Pada masa klasik, Syi'ah, Khawarij dan Mu'tazilah memiliki perbedaan dalam konsep kepemimpinan. Bagi Munawir, perbedaan itu mengimplikasikan bahwa Islam tidak memiliki satu sistem politik tetap. Beberapa prinsip yang tersebut dalam al-Qur'an dan Sunnah tak lebih dari sekadar nilai atau norma Islam, dimana umatnya dapat menafsirkan sesuai dengan konteksnya masing-masing. Praktik politik di negara-negara Islam modern juga bermacam-macam. Beberapa negara berpenduduk mayoritas Islam menganut sistem kerajaan, sebagian lagi berbentuk negara sekular, dan sisanya mengklaim negara Islam. Tak ada satupun konsep yang definitif, yang merepresentasikan konsep politik Islam.[87]

Terkait memaknai hubungan agama dan negara, umat Muslim memang memiliki pandangan yang berbeda-beda. Salah satu pandangan yang cukup bernas datang dari Dr. Musafir, M.Si, Dekan

[86] Kusmana, "Konsep Negara Islam menurut Munawir Sjadzali.", h. 62.
[87] Kusmana, "Konsep Negara Islam menurut Munawir Sjadzali.", h. 63-67.

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin, Makassar. Musafir berpandangan bahwa hubungan agama dan negara adalah di satu sisi adalah integralistik, yaitu suatu hubungan yang tidak bisa dipisahkan. Di sisi lain hubungan ini juga bersifat simbolistik, yaitu saling membutuhkan. Peran agama dalam negara sangat kuat. Bagi Musafir, ”Yang bermasalah adalah jika negara dilebelkan dengan agama dan saya tidak setuju dengan lebel seperti itu, sebab Islam memiliki nilai-nilai universal.”[88]

Reaktualisasi pemikiran Islam Munawir Syadzali juga terlihat pada konsep pendidikan Islam yang ia canangkan. Lewat proyek besar MAPK Munawir ingin melakukan kolaborasi bentuk pendidikan yang mengakomodasi pengetahuan sekular-modern dan pengetahuan agama Islam pada saat yang bersamaan. Dari sini, para siswa diharapkan tidak hanya mengerti ilmu agama tetapi juga akrab dengan capaian modernitas. Semakin modern masyarakat Indonesia maka proyek modernisasi dan pembangunan sebagai program besar pemerintah semakin akan menemukan jalan lepangnya. Tak hanya itu, sumber daya manusia yang dimiliki oleh Indonesia juga semakin mumpuni dan mampu bersaing dengan negara-negara lain.

Sebuah bentuk lain dari konsistensi dan integritas intelektual Munawir dalam konteks reaktualisai ajaran adalah gagasannya yang amat terkenal tentang kompilasi hukum Islam dalam tiga bidang, yakni nikah, waris dan wakaf, pada 1987 yang kemudian diratifikasi pada 1991. Menurut Munawir, contohnya soal waris, banyak Muslim di Indonesia yang telah dengan tidak jujur mempraktikkan pembagian harta waris antara anak laki-laki dan perempuan yang telah ditentukan 2:1 dalam hukum Islam. Memang pembagian seperti itu sepintas jelas menyiratkan ketidakadilan. Oleh karena itu, pada praktiknya, kebanyakan orang tua Muslim sebenarnya telah membagi harta yang dimiliki secara merata kepada anak laki-laki dan perempuan sebelum mereka sendiri meninggal dunia.[89] Pembagian model terakhir memang lebih sesuai dengan standar keadilan, apalagi di era modern seperti sekarang. Maka dari itu wajar jika sebenarnya banyak Ulama yang mengetahui fenomena tersebut namun tetap mendiamkannya. Gagasan Munawir persis bermain pada konteks lokalitas dan asas keadilan itu. Baginya pembagian secara merata antara anak laki-laki dan perempuan jelas lebih kontekstual untuk

[88] Wawancara dengan Dr. Musafir, Msi, di UIN Alauddin, Makassar, Sulawesi Selatan, 6 Juli 2009.

[89] Lihat Effendy, *Islam dan Negara,* h. 166-167. Bandingkan juga dengan Kusmana, “Konsep Negara Islam menurut Munawir Sjadzali.”, h. 61.

kondisi Indonesia. Namun, di balik itu, arti penting reaktualisasi konsep waris, misalnya, yang diajukan oleh Munawir sebenarnya memiliki implikasi teologis tertentu. Lewat pemikirannya ia sebenarnya ingin menegaskan bahwa terdapat perintah-perintah al-Quran tertentu, terutama yang berkaitan dengan masalah-masalah sosial, bukan ritual, yang tidak lagi sejalan dengan tuntutan-tuntutan jaman sekarang. Di sinilah elan reaktualisasi ajaran Islam Munawir Syadzali menuai relevansi dan implikasinya.

4. Harun Nasution

Satu nama lain yang tidak bisa dilewatkan dalam membincang diskursus intelektualisme Islam baru di Indonesia, meski tidak memiliki rekam jejak pesantren formal seperti beberapa tokoh sebelumnya, adalah Harun nasution. Ia berjasa besar dalam proses pembentukan intelektual Islam baru pada ranah institusionalisasi pemikiran bebas dengan mengusung salah satu Aliran pemikiran teologi yang mengedepankan capaian akal budi, dikenal dengan nama Mu'tazilah, lewat institusi perguruan tinggi bernama Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang sekarang berubah nama menjadi Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Dari sini pengaruhnya sebagai salah satu pionir pembaruan pemikiran Islam Indonesia menemukan akarnya.

Dari Pematangsiantar hingga Kanada: *Sebuah Jejak Biografis*

Harun Nasution terlahir di Pematangsiantar, Sumatera Utara, pada 23 September 1919.[90] Ia putera keempat dari sang bapak bernama Abdul Jabbar Ahmad. Ayahnya adalah seorang ulama yang menguasai pengetahuan Islam Klasik sekaligus pedagang. Sang Ayah juga menjabat sebagai *qadli,* penghukuh. Pemerintah Belanda kemudian mengangkatnya sebagai Kepala Agama merangkap Hakim Agung dan imam masjid di Kabupaten Simalungun. Ibunya adalah keturunan ulama Mandailing, Tapanuli Selatan.

Semasa kecil, Harun belajar ilmu agama pada orang tuanya di rumah dan belajar pengetahuan umum termasuk menulis Arab di

[90] Lihat Zaim Uchrowi dan Achmadie Thaha (peny.), "Menyeru Pemikiran Rasional Mu'tazilah," dalam "Bagian Satu: Riwayat Hidup Prof. Harun Nasution," pada buku yang diterbitkan oleh Panitian Penerbitan Buku dan Seminar 7o tahun Prof. Dr. Harun Nasution, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution,* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, LSAF, 1989), h. 4-5. Selanjutnya sebagian besar biografi harun Nasution pada tulisan ini lebih banyak merujuk pada buku itu. Sebagai perbandingan, lihat juga Saiful Mujani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community, Intelectual Portrait of Harun Nasution," dalam *Studia Islamika,* vol. 1, no. 1 (April-June) 1994, h. 93-101.

sekolah. Setelah menyelesaikan pendidikan tingkat dasar dari Holland Inlandsche School (HIS) pada 1934, Harun muda melanjutkan masa belajarnya di sekolah yang berhaluan modernis, Moderne Islamietiesche Kweekcshool (MIK) di Bukittinggi. Ia menamatkan studi menengahnya di sini pada 1937. Berikutnya ia diberangkatkan haji oleh orang tuanya. Namun Harun bertekad untuk sekalian bersekolah ke Mesir. Maka, setelah belajar bahasa Arab di Makkah pasca-ibadah haji, pada 1938 ia pergi ke Mesir untuk mengambil studi di Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir. Di sini ia mengambil Fakultas Ushuluddin. Namun gelar sarjana muda (BA) dari Fakultas Pendidikan ia peroleh di Universitas Amerika, Kairo, pada 1952[91] dengan mengerjakan *senior project* tentang Perburuhan di Indonesia.

Dengan gelar BA yang ia genggam serta kemampuan berbahasa Arab, Inggris dan Belanda yang dimilikinya, tak lama setelah itu Harun diterima bekerja di beberapa instansi swasta Mesir. Pada masa ini juga Harun menikahi seorang gadis Mesir. Karir diplomat Harun dimulai ketika kemudian ia diterima sebagai Atase Konsulat Indonesia di Kairo, yang waktu dipimpin oleh HM Rasjidi. Kemudian, tepatnya pada 1953, Harun Nasution dipanggil untuk bertugas di Departemen Luar Negeri Bagian Timur Tengah. Pada 1955 ia diangkat menjadi sekretaris di Kedutaan Besar Republik Indonesia di Brussel, Belgia. Semasa ia bertugas di Brussels inilah, tepatnya pada 1959, banyak perubahan politik terjadi di Indonesia. Perubahan ini kemudian berdampak besar pada karir Harun yang anti-PKI dan anti-Soekarno. Harun bahkan sampai mendapat pencekalan untuk masuk ke Indonesia atau beberapa negara yang memiliki hubungan diplomatik dengan Indonesia.[92]

Pasca kejadian itu, Harun sempat kembali ke Mesir untuk melanjutkan studinya di al-Dirasah al-Islamiyyah, namun ia kembali merasa tidak puas belajar di sini sebagaimana sebelumnya ketika belajar di al-azhar. Akhirnya, pada 1962, ia menerima beasiswa untuk melanjutkan studi ke Institut of Islamic Studies McGill di Montreal, Kanada. Pada 1965, Harun memperoleh gelar MA dengan tesis yang berjudul *The Islamic State in Indonesia: The Rise of The Ideology, The Movement for Its Creation and The Theory of The Masjumi*. Tiga tahun kemudian, 1968, ia meraih gelar Doktor (Ph.D), sekaligus menjadi doktor pertama Indonesia jebolan McGill, dalam bidang yang sama

[91] Lihat Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam,*

[92] Lihat Mujani, "Mu'tazilah Theology," h. 98.

dengan disertasi berjudul *The Place of Reason in Abduh's Theology: Its Impact on His Theological System and Views*.

Pada zaman kekuasaan Orde Baru Soeharto, tepatnnya pada 1969, Harun kembali ke tanah air. Ia kemudian mengamalkan ilmu yang diperolehnya dari pengembaraan intelektual selama di Mesir sampai Kanada dengan berkiprah di bidang akademis sebagai dosen pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta. Di samping itu Harun juga menjadi dosen luar biasa di IKIP Jakarta (sejak 1970), Universitas Nasional Jakarta (sejak 1970), dan Fakultas Sastra Universitas Indonesia Jakarta (sejak 1975). Di IAIN Jakarta Harun kemudian muncul sebagai tokoh kunci pembaruan Islam dan pendidikan di kampus tersebut dengan menjadi rektor selama 11 tahun (1973-1984). Di samping pada saat yang sama ia juga menjadi Ketua Lembaga Pembinaan Pendidikan Agama IKIP Jakarta. Karir akademisnya diakhiri dengan menjadi Dekan Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta sejak 1982.

Mengusung Teologi Rasional: Membangun IAIN

Harun Nasution dikenal sebagai intelektual pembaruan Islam Indonesia yang mencurahkan perhatiannya pada hampir seluruh aspek keislaman. Kontribusi pembaruannya terbentang dari teologi atau kalam, mistisisme (*tasawuf*), hukum (*fiqh*), masalah sosial, politik, sampai pendidikan.[93] Harun begitu konsisten mengusung pembaruan di Indonesia karena pada saat itu umat Islam Indonesia sedang mengalami fase kemandegan atau kejumudan intelektual. Keadaan demikian, di mata Harun, disebabkan oleh lambatnya umat Islam dalam mengambil bagian dari proses modernisasi serta dominannya pandangan hidup tradisional, khususnya teologi Asy'ariyah. Bagi Harun kondisi demikian harus diubah dengan mengedepankan dan mengambil pandangan yang lebih rasional, yang sebenarnya telah dikembangkan oleh paham teologi Mu'tazilah. Karena itu, sekali lagi Harun berpendapat, reaktualisasi dan sosialisasi teologi Mu'tazilah

[93] Keluasan konsentrasi pembaruan pemikiran yang diusung oleh Harun Nasution ini terpotret pada komprehensivitas tinjaun aspek keislaman pada buku *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* (Jakarta: UI Press, 1979). Deliar Noer memberikan catatan khusus untuk buku tipis namum komprehensif Harun ini dengan mengatakan bahwa buku *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* itu ditulis belakangan oleh pak Harun. Ia merupakan edisi ringkas hasil perpaduan dari buku Harun yang lain seperti *Filsafat Agama* (Bulan Bintang, 1973), *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (1973), *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, analisa dan Perbandingan* (UIPress, 1972), dan *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (UIPress, 1987). Lebih lanjut, Noer mengatakan bahwa dua judul terakhir adalah bahasan yang diambil dari terjemahan disertasi doktoral Harun di McGill. Terakhir adalah buku yang berjudul *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Bulan Bintang, 1986). Lihat, Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia," h. 95.

merupakan langkah strategis dan harus dilakukan. Karena dengan itu umat Islam secara kultural akan siap untuk terlibat dalam pembangunan dan modernisasi seraya tetap berpijak pada tradisi yang telah dimiliki.

Tekad Harun diatas sudah terlihat atau muncul semasa dia masih menjalani studi di Mc.Gill, Kanada. Dalam satu tulisan autobiografinya yang disunting oleh Zaim Uchrawie dan Ahmadie Thaha, dan diterbitkan dalam buku *Refleksi Pembaharuan Islam, 70 Tahun Harun Nasution,* Harun mengatakan, "sejak awal di Mc.Gill, aku sudah melihat pemikiran Mu'tazilah maju sekali. Kaum Mu'tazilah-lah yang bisa mengadakan satu gerakan pemikiran dan peradaban Islam. …kalau Islam zaman dulu begitu, mengapa Islam sekarang tidak. …sejak itu harapanku cuma satu: pemikiran Asy'ariyah musti diganti dengan pemikiran-pemikiran Mu'tazilah, pemikiran para filosof, atau pemikiran rasional."[94]

Dari perkataannya itu tampak bahwa Harun begitu mengafirmasi teologi Mu'tazilah, yang menurutnya terpersonifikasi pada diri Muhammad Abduh, seorang tokoh pembaru Islam asal Mesir, yang menganjurkan penggunaan akal dibanding wahyu. Pengutamaan peran dan fungsi akal dibanding wahyu pada teologi Mu'tazilah pada saat yang sama sejatinya dapat dipergunakan sebagai basis teologis untuk tindakan, tingkah laku, dan etika manusia. Dengan itu, manusia menjadi individu yang otonom, karena bagi Mu'tazilah manusia memiliki kehendak dan perbuatan yang ditentukannya sendiri, terlepas dari kehendak Tuhan, [95] tidak sebagaimana paham teologi lain yang mendegradasi kehendak dan perbuatan manusia sebagai tindakan semu di mana yang sejati hanyalah kehendak Tuhan. Terkenallah Mu'tazilah sebagai pengusung ide *free will* dan *free act*, yang berlawanan secara diametral dengan ide yang diusung kelompok *Jabariyyah, predestination.* Bagi Harun, ke arah ide *free will* dan *free act* itulah peradaban manusia semestinya diarahkan.

Konsistensi Harun Nasution dalam mengusung teologi Mu'tazilah memiliki dampak besar bagi perkembangan pemikiran Islam Indonesia, terutama dalam konteks pengaruh teologi Asy'ariyah yang menjadi *mainstream* di kalangan umat Islam negeri ini. Harun bahkan menegaskan bahwa salah satu faktor yang paling bertanggung jawab

---

[94] Uchrowie, dkk. (peny.), "Mencari Islam di McGill," dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam,* h. 37.

[95] Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa dan Perbandingan,* (Jakarta: UIPress, cet. V, 1986), h. 103-104. Lihat juga Mujani, "Mu'tazilah Theology," h. 113-114.

atas kejumudan umat Islam sekarang adalah teologi Asy'ariyah itu.[96] Teologi itu, lewat konsep *hasb* yang diklaim moderat, sejatinya telah membawa umat pada kondisi yang cenderung *jabbari*. Dengan itu otonomi subyek manusia menjadi tidak relevan, bahkan potensinya pun tak kunjung terbangkitkan. Padahal, di mata Harun, lewat pembangkitan otonomi dan kebebasan berpikir itulah manusia dan peradabannya akan maju, dan dalam konteks Indonesia akan siap menyongsong era modern yang tidak bisa hanya dilakukan dengan *taqlid.* Nurcholish Madjid, dalam buku yang diterbitkan untuk menghormati 70 tahun usia Harun Nasution, lewat tulisan berjudul "Abduhisme Pak Harun" menilai obsesi Harun terhadap Mu'tazilah setidaknya memiliki relevansi pada dua hal. *Pertama,* rasionalitas yang darinya akan timbul sikap terbuka dan berefek positif terhadap pembebasan dan *kedua,* pengakuan atas kapasitas manusia sebagai konsekuensi dari sifat *qadariyah* yang bersemayam pada teologi Mu'tazilah.[97]

Pandangan Harun yang rasional dan cenderung mengedepankan akal pada titik lain terrekam dalam pemilahan tegasnya seputar ajaran Islam yang *qath'i* dan *zhanni.* Di mata Harun, sebagian besar ajaran Islam, bahkan yang terekam dalam kitab suci al-Quran, bersifat *zhanni*. Artinya, daripada ajaran yang bersifat absolut, Islam sejatinya lebih banyak memiliki ajaran yang bersifat relatif.[98]

---

[96] Lihat, Lihat Mujani, "Mu'tazilah Theology," h. 102. Saiful menyatakan bahwa umat Islam Indonesia menjadi tidak berkembang, bahkan cenderung mengalami kemunduran, di bidang ekonomi dan budaya karena mereka pada umumnya menganut teologi yang fatalistik dan statis. Dan Asy'ariyah, sebagai teologi utama kalangan muslim Indonesia, dipandang paling bertanggung jawab atas keadaan tersebut.

[97] Nurcholish Madjid, "Abduhisme Pak Harun," dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 tahun Harun Nasution*, h. 106.

[98] Uchrowie, dkk. (peny.), "Yang Absolut dan Yang Relatif," dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam,* h. 53-54. Dalam tulisan Harun yang disunting oleh Zaim Uchrowi dkk. tersebut, Harun bahkan mengatakan bahwa pembagian dua kelompok ayat al-Quran pada yang *qath'i* dan yang *zhanni* itu berdasar pada *wurud* dan *dalalah*-nya. Harun menambahkan bahwa penentuan *qath'i-zhanni* sebenarnya juga berdasar pada *tanfidz* atau pelaksanaannya. Dari sudut itu, *nash* yang *qath'i* sebenarnya tidak selamanya bersifat *qath'i* pada pelaksanaannya. Hal tersebut Harun buktikan dengan praktik pelaksanaan fiqih atau hukum Islam secara umum yang mayoritas dijalankan lewat keputusan *qadli*, hakim agama, atau pemerintah. Lebih jauh, konteks demikian sebenarnya telah dijalankan sejak jaman khalifah Umar ibn al-Khattab. Pada masanya, kasus-kasus tertentu justru diputuskan oleh Umar, yang pada saat itu juga bertindak sebagai *qadli,* tidak berdasarkan wahyu atau al-Qur'an. Salah satu contoh yang terkenal adalah pemberian uang atau harta kepada *muallaf,* orang yang baru memeluk Islam, yang tidak dilakukan lagi oleh Umar sebagaimana dicontohkan Nabi. Ketika ditanya perihal itu Umar menyatakan bahwa di masanya tidak ada lagi *illat* atau alasan rasional yang mengharuskan pemberian harta kepada seorang muallaf. Sebaliknya Umar menerangkan bahwa, di masa Nabi, pemberian harta kepada muallaf dilakukan karena pada saat itu Islam memang masih lemah. Harta yang diberikan kepadanya dimaksudkan agar si muallaf mau memperkuat Islam. Sementara di masanya, ujar Umar, kondisi Islam sudah jauh lebih kuat, maka pemberian harta kepada muallaf tidak lagi harus dilakukan. Bagi Umar, "kalau (muallaf) mau terus Islam silakan, dan kalaupun tidak atau mau terus berpura-pura, juga silakan." Ijtihad yang dilakukan Umar ini tidak dilakukan pada masa Nabi dan

Bagi Harun, sebagian besar ayat al-Qur'an pada dasarnya adalah kisah-kisah kenabian mengenai berbagai peristiwa sebelum kedatangan Islam yang dibawa oleh Muhammad. Dalam kalkulasinya, dari 6.236 ayat al-Qur'an, tambahannya hanya kurang lebih 500 ayat saja yang berbicara mengenai masalah-masalah *aqidah, ibadah* dan *muamalah* (sosial-kemasyarakatan). Maka penafsiran atas al-Quran menjadi begitu penting. Dalam konteks menjamurnya penafsiran ulama terhadap al-Quran inilah Harun mengatakan bahwa sejatinya 95 persen ajaran Islam adalah produk pemikiran manusia, sementara hanya 5 persen saja yang murni berasal dari sumber pokok Islam, al-Quran dan Sunnah.[99] Artinya, peran akal dan ijtihad dalam Islam seharusnya, dan memang, lebih besar ketimbang tuntunan wahyu atau hadits Nabi. Pembaruan dalam Islam sendiri pada dasarnya adalah upaya untuk menafsirkan kembali komponen yang mutlak dalam ajaran-ajaran Islam sejalan dengan kebutuhan situasi yang terus berubah.

Lebih lanjut Harun menyatakan bahwa memang sebagian ajaran di bidang aqidah bersifat *qath'i al-dilalah,* meski sebagiannya lagi bersifat *zhanni al-dilalah* dan *zhanni al-wurud.* Namun di bidang *mu'amalah* dan fiqih pada umumnya sebagian besar bersifat *zhanni*. Terlebih lagi di bidang sains dan sosial-politik. Pada titik itu, Harun memberikan posisi yang tegas seputar negara Islam. [100] Baginya, konsep negara dalam Islam sepenuhnya berada pada aras duniawi, lokus bagi peran akal melihat konteks zaman yang berkembang. Konsep negara dalam Islam sama sekali tidak dijelaskan oleh kitab suci dan hadits Nabi. Tak ada satupun ayat yang *qath'i* untuk hal itu, tegas Harun. Di sini pandangan Harun murni sekular. Diatas segalanya, Harun ingin menegaskan bahwa sumber pokok Islam tidak memuat segala hal, apalagi cetak biru yang terperinci atas kebutuhan umat

---

tidak ada tuntunan wahyu pada al-Quran. Umar melakukannya semata-mata karena pertimbangan rasional lewat kekuatan akal melihat konteks yang berkembang.

[99] Lihat Effendy, *Islam dan Negara,* h. 159-160. Lihat juga wawancara Harun Nasution dengan *Tempo,* 22 September 1990, "Menanyakan Kembali Pemikiran Islam," pada alamat http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1990/09/22/AG/mbm.19900922.AG19495.id.html. Selain itu, dalam konteks keuniversalan sumber pokok Islam dan pentingnya penafsiran yang mempertimbangkan konteks dan penggunaan akal atas sumber tersebut, lihat juga Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* (Jakarta: UI Press, 1979).

[100] Menurut Harun, pemikiran tentang negara Islam baru muncul pada abad ke-19. Konteksnya adalah ketika orang Barat masuk ke wilayah kekuasaan Kerajaan Usmaniyah dan menyerbu dunia Islam. Mereka tidak hanya membawa peralatan perang tetapi juga hukum yang berkembang di sana. Merasa terancam dengan kemungkinan pengaruh yang akan ditimbulkan oleh hukum Barat, orang Islam lalu memunculkan gagasan untuk kembali ke hukum Islam. Artinya, orang Islam mau kembali ke hukum Islam hanya dalam rangka menolak negara sekular yang dibawa oleh orang Barat. Lihat Uchrowie, dkk. (peny.) "Yang Absolut dan Yang Relatif", h. 55.

Islam di berbagai bidang.[101] Oleh karena itu, pemahaman umat Islam terhadap ajaran-ajaran sosial agamanya hendaknya mencerminkan respons atas segala kebutuhan umat pada masa dan tempat di mana mereka berada.

Keyakinan Harun Nasution itu baru menemukan wadah penyemaiannya pada institusi dimana ia kemudian mengajar, menularkan ilmu, sampai menjadi orang nomor satu di sana pada 1973-1984. Institusi tersebut adalah IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Di Institusi inilah Harun menyusun dan menyebarkan ide-ide pembaruan pemikiran Islam, hasil tilikan mendalamnya atas teologi Islam rasional Mu'tazilah dan pengaruh besar tokoh pembaru Islam asal Mesir, Muhammad Abduh, hingga kemudian melahirkan tokoh-tokoh pemikir Islam yang lebih muda dan secara dominan mewarnai konstelasi pemikiran Islam Indonesia belakangan.

Lewat IAIN ini selanjutnya persinggungan umat Islam Indonesia, termasuk juga dunia pesantren, dengan pemikiran modern secara lebih intensif dan massif mengejawantah. Dan harun Nasution memiliki pengaruh amat besar di situ. Pengaruh Harun amat jelas karena IAIN sendiri, sebelum kedatangannya pada 1969, masih mengalami ketertutupan pemikiran, sangat tradisionalis dan *fiqih oriented*. Pada saat itu, menurut cerita Harun, berdasar info yang ia terima dari para alumni IAIN yang sekolah ke Mesir, buku-buku karangan Abduh tidak boleh diajarkan.[102] Baru setelah kedatangannya, setelah beberapa ceramahnya seputar pembaruan dalam Islam, pemikiran modern, dan teologi rasional, pembaruan dikenal luas bahkan kemudian menjadi *trademark* IAIN Jakarta sampai sekarang. Pengaruh besar Harun dalam membangun dan menciptakan iklim intelektual di IAIN adalah penggunaan buku-bukunya sebagai menjadi rujukan utama mahasiswa IAIN dalam mempelajari berbagai aspek dari Islam. Buku-buku pak Harun ini terutama merangsang seraya mengajak para

[101] Di mata Harun, menurut catatan Karel A. Steenbrink, "Dari Kairo Hingga Kanada dan Kampung Utan: Perkembangan Pemikiran Teologis Prof. Dr. Harun Nasution," yang terrangkum dalam buku *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam,* h. 160, dengan mengutip Tulisan Harun berjudul "Seputar Pendapat: Al-Quran Mengandung Segala-galanya," Islam justru mendorong manusia untuk berpikir dan tidak mempunyai resep yang siap dipakai untuk segala-galanya. Semboyan bahwa al-Quran adalah kitab yang komplit lagi sempurna, lengkap dengan sistem ekonomi, kemasyarakatan, pertanian dan lain-lain, merupakan semboyan yang berbahaya, karena dengan begitu manusia tidak perlu berpikir lagi.

[102] Lihat Uchrowie, dkk. (peny.), "Mulai Berkutat di Ciputat," dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam,* h. 39-40. Lihat juga Mujani, "Mu'tazilah Theology," h. 102.

pembacanya untuk mendekati dan memahami serta akhirnya mengamalkan ajaran Islam secara rasional.[103]

Tak dapat diragukan lagi bahwa kehadiran Harun di IAIN Jakarta jelas berkontribusi besar bagi persinggungan kalangan pesantren dengan pemikiran modern dan pembaruan dalam Islam. Lewat Harun, para alumni pesantren yang berpemikiran tradisionalis dan lantas melanjutkan studi ke IAIN Jakarta, diperkenalkan dengan beraneka pemikiran teologi Islam yang sebelumnya tidak diajarkan di pesantren, terutama teologi yang bercorak rasional yang mengedepankan peran akal ketimbang wahyu. Generasi yang kemudian muncul sebagai intelektual Islam pasca Cak Nur hampir seluruhnya merasakan didikan dan capaian pembaruan pemikiran dan pendidikan Islam yang diusung Harun ini.

Dari faktor-faktor diatas, Harun Nasution, lewat pembaruannya di IAIN Jakarta, dapat disimpulkan menjadi salah satu jembatan penghubung yang mempertemukan kalangan pesantren dengan ide-ide pembaruan Islam. Dengan demikian, dalam konteks genealogi Islam liberal di Indonesia, posisi Harun dapat ditempatkan sebagai pencetak generasi baru intelektual Islam Indonesia. Harun telah berhasil mengubah para tradisionalis (alumni pesantren dan masyarakat pedesaan pada umumnya sebagai basis utama *social origin* para mahasiswa IAIN Jakarta) menjadi pemikir yang berhaluan modern, progresif, bahkan liberal.

Membela Ideologi Islam

Muncul dan menguatnya gerakan pembaruan Islam yang dilancarkan oleh para intelektual Islam baru Indonesia, seperti Nurcholish Madjid, Mukti Ali, Munawir Syadzali dan Harun Nasution, ternyata dibarengi dengan kehadiran respon, yang kerap bersifat polemis, yang sebenarnya juga datang dari kalangan Islam. Namun, berbeda dengan kelompok pertama yang cenderung memilih pemikiran dan praktik keislaman secara substantif-esensial, kelompok terakhir ini lebih muncul dengan bentuk yang lebih bercorak ideologis-simbolis. Kelompok terakhir bahkan kerap menganggap kelompok yang

[103] Pengaruh Harun Nasution bagi pengembangan pemikiran Islam di IAIN Jakarta, khususnya program pasca sarjana di mana ia sempat menjadi direkturnya, minimal terlacak pada tiga aspek. *Pertama*, buku-bukunya menjadi rujukan utama untuk subyek pembaharuan pemikiran Islam. *Kedua*, sebagai direktur pasca sarjana, ia sangat menentukan arah kebijakan pendidikan pada program itu. Dan *ketiga*, sebagai pengajar pada mata kuliah inti untuk pemikiran Islam, ia mempunyai pengaruh yang amat besar bagi mahasiswa dalam memilih topik pembahasan disertasinya. Lihat Fuad Jabali dan jamhari (ed.), *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia,* h. 43.

disebutkan pertama sebagai antek atau minimal terkontaminasi oleh pemikiran Barat yang menurtnya tidak islami. Kalau kelompok pertama percaya pada finalitas Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar negara dan karenanya negara Indonesia tidak perlu, bahkan tidak boleh, diubah menjadi negara Islam, kelompok kedua sebaliknya mengusulkan Piagam Jakarta yang lebih bernuansa Islam sebagai ganti dari Pancasila dan menghendaki pendirian negara Islam untuk Indonesia. Kelompok kedua ini diwakili oleh Mohammad Natsir. Dan, khusus dalam konteks respon negatif terhadap konsep pembaruan pemikiran intelektual Islam Indonesia, dapat juga disebut H.M. Rasyidi.

Natsir maupun Rasyidi adalah komentator dan kritikus setia pemikiran-pemikiran yang dilontarkan oleh kalangan intelektual Islam baru Indonesia. Keduanya begitu getol memperjuangkan Islam ideologis, memperjuangkan Islam lewat dakwah, partai politik, dan pemerintahan. Mereka memunculkan Islam secara vulgar-formal dalam konstelasi pembentukan dasar negara dan pilihan perjuangan dalam usaha merebut pemerintahan Indonesia. Natsir, misalnya, menjadi tokoh penting di Masyumi, bergabung dengan Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI), dan mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Aktivitas Natsir di situ terlihat begitu konsisten mengusung ideologi Islam untuk diterapkan di Indonesia.

Natsir terlahir di Solok, Sumatera Barat pada 17 Juli 1908.[104] Pendidikan dasar dan menengahnya dijalankan di beberapa sekolah milik Pemerintahan Kolonial Belanda, dari HIS dan MULO di Padang, sampai AMS Afdeling A di Bandung. Sembari bersekolah di HIS, dari 1916-1923, Natsir juga mengikuti pelajaran agama di Madrasah. Masa pendidikan di Bandung itulah yang mempertemukan Natsir dengan tokoh utama Persatuan Islam (Persis) yang kemudian sangat mempengaruhinya, A. Hassan.

Sejak remaja Natsir memang orang yang senang berorganisasi. Tak aneh jika ketika bersekolah di AMS ia pun bergabung dengan organisasi pergerakan dan politik. Karir organisasinya dapat disebut mulai dari Jong Islamieten Bond di Padang dan Bandung, Persis, Masyumi, DDII, Majelis A'la Islamy (MAI), sampai World Muslim Congress. Aktivitas berorganisasi dan modal pemikiran yang diatas

[104] Sebagian besar biografi Natsir pada tulisan ini merujuk pada buku karya Dr. Thohir Luth, *M. Natsir: Dakwah dan Pemikirannya,* (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), h. 21-62. Baca juga tulisan M. Dawam Raharjo, "Kenangan Reflektif atas Mohammad Natsir (1908-1993)," pada Suplemen *Jurnal Ulumul Quran,* Vol. IV, No. 1, 1993, h. 20-24.

rata-rata pada jamannya membawa Natsir menduduki posisi-posisi penting di pemerintahan. Natsir pernah menjadi Anggota Dewan kabupaten Bandung (1940-42), Kepala Biro Pendidikan Kodya Bandung (1942-45), Anggota Badan Pekerja KNIP (1945-46), Menteri Penerangan RI Kabinet Syahrir I, II dan Kabinet Hatta (1946-49), puncak karirnya menjadi Perdana Menteri RI (1950-51), dan terakhir ia terpilih menjadi anggota Parlemen RI (1950-58).

Di samping berkarir di bidang organisasi dan pemerintahan, Natsir juga dikenal sebagai seorang intelektual, penulis buku, dan cendekiawan. Puluhan buku berbahasa Indonesia, Belanda dan Inggris telah ia terbitkan dan puluhan, mungkin juga ratusan, karangan lain telah ia tulis semasa hidupnya. Beberapa buku karyanya dapat disebut seperti *Capita Selecta* Jilid I dan II, *Cultuur Islam* (1932) bersama Prof. C.P Wolf Schoemaker, ilmuawan Belanda, *Mohammad als Proveet* (1931), *Gouden Regels: Regels uit de Quran* (1932), *Islam sebagai Ideologi* (1951) dan *Islam sebagai dasar Negara* (1954), *Some Observation, Concerning the Rule of Islam in National and International Affairs* (1954), *Di Bawah Naungan Risalah* (1971), *Mempersatukan Umat Islam* (1983), *Pancasila Akan Hidup Subur Sekali dalam Pengakuan Islam* (1982), dan *Indonesia di Persimpangan jalan* (1984). Sampai pada usia senja Natsir masih menulis beberapa karangan baik yang dipublikasikan maupun tidak. Ia baru benar-benar berhenti menulis dan memberikan respon atas perkembangan pemikiran Islam di Indonesia ketika ia meninggal dunia pada 6 Februari 1993 di Rumah Sakit Cipto Mangunkusumo.

Dari berbagai tulisan yang pernah dibuatnya, terlihat bahwa Natsir begitu percaya pada watak holistik al-Quran, bahwa Islam memiliki seperangkat ajaran yang komprehensif untuk segala urusan manusia. Sebagaimana Islam yang disimpulkan oleh H.A.R. Gibb, Natsir juga percaya bahwa Islam sesungguhnya lebih dari sekadar sistem agama, ia adalah suatu kebudayaan yang lengkap. Islam, di mata Natsir, juga meliputi prinsip-prinsip umum yang relevan untuk mengatur hubungan antara individu dan masyarakat. Karenanya, berbeda dengan para pembaru pemikiran Islam diatas, juga Soekarno dan kalangan nasionalis dari para pendiri republik ini, Natsir berpendapat bahwa agama (Islam) dan negara adalah satu kesatuan.[105] Pemikiran Natsir tersebut, menurutnya sendiri, dilontarkan dalam

[105] Lihat Effendy, *Islam dan Negara,* h. 84. Pendapat Effendy di bukunya itu merujuk pada tulisan-tulisan Natsir seperti "Persatuan Agama dengan Negara," dalam *Capita Selekta,* Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 429-495, "Islam dan Kebudayaan," h. 15, dan "Arti Agama dalam Negara," h. 437 dan 441.

kerangka besar dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* sekaligus membela dan mempertahankan Islam dari berbagai serangan faham yang menyudutkannya.[106]

Namun demikian, Natsir sesungguhnya sadar bahwa al-Quran dan Sunnah Nabi tidak memiliki tangan dan kaki sendiri untuk menuntun manusia sesuai dengan aturan-aturannya. Sayang, tidak sampai berpendapat serupa dengan kalangan pembaru Islam, sisi ideologis Natsir atas Islam membawa pada keyakinan yang justru berlawanan. Bagi Natsir, karena tak bertangan-kaki-nya Islam, maka Islam memerlukan alat yang cocok untuk menjamin agar aturan-aturannya terlaksana. Dan alat yang cocok agar perintah dan hukum Islam dapat dijalankan itu adalah negara. Pada titik ini ia menghendaki terbentuknya negara Islam Indonesia. Meskipun ia juga secara lebih spesifik berpendapat bahwa posisi negara di situ tak lebih dari alat. "Negara, bagi kita, bukan tujuan, tetapi alat. Urusan kenegaraan pada dasarnya adalah satu bagian yang tak dapat dipisahkan, satu *intergreerend deel* Islam,"[107] tegas Natsir.

Dalam konteks itulah Natsir menyayangkan sekaligus mengkritik pemikiran Cak Nur, yang menurutnya jelas-jelas mendukung sekularisme, memisahkan antara agama dan negara, sekaligus menentang umat Islam. Julukan "Natsir muda" yang sempat dilekatkan ke Cak Nur pun seketika berubah pasca penerbitan makalahnya yang berjudul "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat" pada 1970. Lewat tulisan itulah jargon "Islam Yes, Partai Islam No" menyeruak ke aras perdebatan intelektual Indonesia, dan membawa Cak Nur pada titik yang paling kontroversial di kalangan umat Islam. Natsir sendiri, menurut Dawam Raharjo, salah satu tokoh pembaru Islam Indonesia, merasa "kehilangan Nurcholish"[108] setelah awal 70-an ini.

---

[106] Lihat Luth, *M. Natsir,* h. 85. Ungkapan Natsir sendiri diambli dari tulisan Anwar Harjono, dkk., "M. Natsir, Sumbangan dan Pemikirannya untuk Indonesia," dalam *Media Dakwah,* 1416 H/1995 M, h. 110-111.

[107] Effendy, *Islam dan Negara,* h. 85, mengutip Natsir, "Arti Agama dalam Negara," *Capita Selekta,* h. 442. Lebih jauh Natsir berpendapat bahwa Islam hanya memberikan garis-garis umum. Aturan lebih rinci akan bagaimana sebuah negara seharusnya diorganisasikan tergantung pada kemampuan para pemimpinnya dalam melaksanakan ijtihad. Dengan begitu, Islam dapat sesuai dengan sistem bernegara modern, dan artinya Islam juga tidak menolak gagasan kemajuan. Pandangan tersebut Natsir ajukan dalam konteks polemik bentuk dan dasar negara dengan Soekarno. Sayang, keduanya belum sampai pada formula yang rigid dan matang. Terutama Natsir, baru memunculkan ide-ide yang bersifat normatif. Deliar Noer bahkan menganggap ide-ide Natsir lebih bernuansa apologetik. Hanya coba memunculkan Islam sebagai tandingan dari konsep negara Soekarno yang lebih bersifat sekular.

[108] Raharjo, "Kenangan Reflektif", h. 23.

Benar belaka kalau Natsir merasa kehilangan dan kemudian mengkritik pemikiran Cak Nur. Sebab Cak Nur yang *notabene* berdarah Masyumi itu sejatinya dapat atau bahkan diharapkan meneruskan perjuangan yang sudah dilakukan olehnya dan para pendahulu partai politik itu. Sayang, bagi Natsir, pemikiran Cak Nur malah menjadi bagian dari upaya yang ia sebut sebagai menyudutkan Islam itu. Di mata Natsir, pemikiran Cak Nur sudah menyimpang dari ajaran Islam. Sebab modernisasi pemikiran politik Islam, bagi Natsir, justru berarti sikap dan pandangan yang berusaha untuk menerapkan ajaran dan nilai-nilai kerohanian, sosial, dan politik Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi dan menyesuaikannya dengan perkembangan mutakhir dalam sejarah peradaban umat manusia.[109] Sekilas terdapat persamaan antara pandangan Natsir dengan pandangan Cak Nur. Yang menjadi titik beda di situ adalah sementara Cak Nur tegas memisahkan antara agama dan negara, memposisikan yang duniawi dan yang ukhrawi pada posisi yang semestinya dan tak ada tumpang tindih, Natsir justru sebaliknya berpendapat bahwa berpolitiknya umat Islam tidak boleh dilepaskan dari ideologi yang diyakininya itu. Menegakkan Islam tidak dapat dilepaskan dari menegakkan masyarakat dan negara.[110] Bahkan Natsir mewajibkan semua umat Islam untuk berpolitik sebagai sarana dakwah Islam, sekali lagi, sebagai upaya melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*.

Selain di bidang politik, pemikiran dan kritik yang dilontarkan Natsir juga merambah bidang politik sampai ekonomi. Lagi-lagi, *mainstream* ideologi Islam tak bisa dilepaskan oleh Natsir pada konsentrasinya di bidang-bidang yang disebutkan terakhir itu. Pendidikan di matanya harus berbasis pada tauhid, penyerahan diri dan hubungan vertikal dengan Tuhan, dan *akhlaq islamiyah* secara umum.[111] Prinsip ekonomi Natsir, meski ia tentu bukan begawan ekonomi, juga tak bisa dilepaskan dari prinsip-prinsip yang melekat pada ajaran Islam. Islam, baginya, memiliki sistem ekonomi sendiri.

---

[109] Luth, *M. Natsir,* h. 85.

[110] Keyakinan demikian, sekali lagi, dilandasi oleh keyakinan Natsir bahwa Islam adalah agama yang memiliki ajaran holistik, mencakup semua hal. Menurutnya, ajaran Islam mempunyai sifat-sifat sempurna bagi kehidupan negara dan masyarakat. Islam juga dapat menjadi pedoman hidup antar-berbagai golongan dalam negara dengan penuh toleransi. Dengan prinsip itu, tak ada alasan lagi untuk menolak Islam sebagai dasar negara, tegasnya. Lihat Luth, *M. Natsir,* h. 85 dan 105.

[111] Luth, *M. Natsir,* h. 95-97. Tentang pendidikan yang berbasis tauhid itu, Natsir berkata, "pendidikan dengan tauhid sebagai prinsip utama, akan memberi nilai tambah bagi manusia dan menumbuhkan kepercayaan pada dirinya serta mempunyai pegangan hidup yang benar. ...bagi yang tidak menjadikan tauhid sebagai dasarnya, semakin lama ia memperdalam ilmu, semakin hilang rasa tempat berpijaknya. Apa yang kemarin benar, sekarang sudah tak betul lagi." Pandangannya ini, meski tidak ada ungkapan eksplisit darinya, mungkin menjadi salah satu yang melandasi kekecewaannya pada Cak Nur dan tokoh-tokoh lain yang sepaham dengannya.

Dan prinsip ekonomi yang dijalankan umat Islam seharusnya berkiblat kesitu. Dalam pemikiran ekonominya, sistem ekonomi hendaknya memperhatikan aspek kemampuan pelaku ekonomi, agama (Islam) sebagai petunjuk, dan fungsi sosial dari harta itu sendiri.[112]

Tokoh lain yang memiliki paralelitas *mainstream* membela ideologi Islam seperti Natsir adalah H.M. Rasyidi. Seperti Natsir, ia juga menjadi kritikus setia atas karya-karya dan pemikiran para pembaru Islam Indonesia. Salah satu polemik yang berdurasi cukup panjang dan alot adalah silang pendapat antara dirinya dengan Cak Nur dan Harun Nasution. Dengan konteks demikian dapat ditebak jika garis besar respon atau kritik yang dilontarkan Rasyidi tak jauh berbeda dengan yang dilakukan oleh Natsir. Benar, sebagaimana Natsir, Rasyidi dan para kritikus pembaruan Islam Indonesia lain beranggapan bahwa Cak Nur dan kawan-kawan itu sebenarnya telah melakukan propaganda atas sekularisasi dan pada waktu yang bersamaan menghancurkan watak holistik Islam.[113]

Sebagaimana Natsir, Rasyidi juga tokoh yang muncul satu generasi lebih dahulu dibanding Cak Nur dan kawan-kawan yang menjadi subyek kritiknya. Rasyidi dilahirkan di Kotagede, Yogyakarta, pada 20 Mei 1915.[114] Ia terlahir dan dibesarkan di lingkungan keluarga "abangan". Tak mengherankan bila nama kecilnya adalah Saridi, yang kejawa-jawaan. Selepas pendidikan dasar di Sekolah Rakyat (SR) Muhammadiyah, Saridi melanjutkan studi ke Kweekschool Muhammadiyah, sejenis sekolah untuk pendidikan guru bermodel Belanda. Tidak puas mendapat pendidikan di situ, Saridi lantas menimba ilmu ke Ahmad Syurkati, tokoh Persis yang mendirikan sekolah al-Irsyad. Oleh tokoh yang disebutkan terakhir inilah nama "Muhammad Rasyidi" itu diberikan. Di sini ia juga rupanya tidak menemukan kepuasan untuk hasrat pendidikannya. Namun tak dapat disangkal jika dua organisasi bercorak modernis itu, Muhammadiyah dan al-Irsyad, telah mempengaruhi langgam-pikir Rasyidi sampai di kemudian hari.

Pengaruh Islam modernis itu lebih kuat lagi bersemayam pada diri Rasyidi ketika akhirnya ia melanjutkan studi ke Universitas Kairo, Mesir. Ia mengambil Fakultas Filsafat dan kemudian menjadi mahasiswa Indonesia pertama yang mendapatkan gelar BA di bidang

---

[112] Luth, *M. Natsir,* h. 91.

[113] Lihat Effendy, *Islam dan Negara,* h. 270.

[114] Lihat Azyumardi Azra, "H.M. Rasjidi, BA; Pembentukan Kementerian Agama dalam Revolusi," dalam Azyumardi Azra dan saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI,* h. 3-30. Selanjutnya, khusus tentang biografi Rasyidi, terutama merujuk pada tulisan ini.

filsafat dari Universitas tersebut. Di sini, Rasyidi berkenalan dan belajar banyak dari Sayyid Quthb, tokoh yang kemudian menjadi pemimpin besar organisasi trans-nasional Ikhwanul Muslimin. Puncak perjalanan akademis Rasyidi adalah ketika ia melanjutkan studi ke Sorbonne University, Perancis. Pada 23 Maret 1956 ia berhasil meraih gelar Doktor dengan disertasi berjudul "L'evolution de l'Islam en Indonesie ou Consideration Critique du Livre Tjentini" (Perkembangan Islam di Indonesia Atas Dasar Kajian Kritis terhadap Serat Centini). Ia sekaligus menjadi orang Indonesia pertama yang berhasil memperoleh gelar "*docteur*" dari Universitas di Perancis.

Namun Rasyidi tidak hanya menjalani kehidupan di aras akademik. Ia juga aktif berorganisasi sampai kemudian berkarir cukup panjang di bidang pemerintahan. Ia pernah bergabung dengan Partai Islam Indonesia (PII), kemudian menjadi salah satu pimpinan Masyumi. Pasca-kemerdekaan Indonesia dari Jepang, Rasyidi ditunjuk sebagai Menteri Agama pertama Republik baru ini. Namun tak lama ia menjabat posisi itu, seiring dengan berakhirnya Kabinet Syahrir II pada 2 Oktober 1946, Jabatan Menteri Agama Rasyidi pun tamat. Kedatangan kembali Belanda pasca kemerdekaan RI, membawa Rasyidi berkeliling dunia Arab untuk melakukan lobi, mencari dukungan atas kemerdekaan Indonesia. Hasilnya pemerintah dan Rakyat Mesir, Arab Saudi dan beberapa negara lain di Timur Tengah mengakui kedaulatan Indonesia sebagai negara yang merdeka. Setelah Konferensi Meja Bundar di Denhaag pada 1949, Rasyidi akhirnya diangkat secara Resmi sebagai Duta Besar Indonesia untuk Mesir dan Arab Saudi. Pada 1953, ia dipindahkan ke Teheran, Iran, dan 13 bulan kemudian kembali ke Indonesia.

Akar dari kegigihan atas pembelaan ideologi Islam pada diri Rasyidi sejatinya mulai terlacak sejak ia menjalani pendidikan di Muhammadiyah dan al-Irsyad yang kemudian dipertajam di Universitas Kairo. Azyumardi Azra menyatakan bahwa setelah mengenyam pendidikan di Kairo itu, Rasyidi muncul sebagai bukan lagi pewaris "Islam Jawa Abangan", melainkan seorang ortodoks. Ia kemudian menolak keras "Aliran Kepercayaan" dan "Kebatinan Jawa," meskipun ia tidak sampai menempatkan para penganut Aliran itu sebagai "bukan Muslim," apalagi men-*judge* sebagai "*kafir*". Bukti Konkrit pembelaan terhadap ideologi Islam Rasyidi adalah konfrontasinya yang tanpa tedeng Aling-aling dengan para missionaris dalam kasus kristenisasi di negeri ini. Bagi Rasyidi, penggunaan isu toleransi beragama yang kerap digemborkan para missionaris, dan diafirmasi oleh pemerintah,

sesungguhnya tak lebih dari sebuah upaya untuk mencapai tujuan kristenisasi-nya.[115] Ia kemudian mengecam keras pemerintah Orde Baru Soeharto dalam konteks ini.

Namun polemik paling keras yang melibatkan Rasyidi adalah perihal gagasan dan gerakan pembaruan Islam yang dilancarkan oleh Nurcholish Madjid di era 1970-an. Untuk kepentingan ini, ia sampai menulis sebuah buku khusus berjudul *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi.*[116] Budhy Munawar-Rachman mencatat respon polemis Rasyidiatas pemikiran Cak Nur ini setidaknya lewat dua tulisan, yakni *Sekularisme dalam Persoalan Lagi; Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid,* (Jakarta: Yayasan Bangkit, 1972) dan *Suatu Koreksi lagi bagi Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta: DDII, 1973).[117] Lewat tulisan-tulisan tersebut Rasyidi beranggapan bahwa Cak Nur telah menggunakan istilah "sekularisasi" dan "sekularisme" secara semena-mena dengan memisahkan makna kedua kata yang berkait-erat itu. Di mata Rasyidi, tidak sebagaimana Cak Nur, sekularisasi identik dengan pengadopsian sekularisme. Dan Rasyidi, di sini Cak Nur juga berpandangan serupa, percaya bahwa sekularisme bertentangan dengan Islam, bahkan dengan agama manapun. Dengan melakukan simplifikasi, Rasyidi percaya bahwa sekularisme akan berujung pada ateisme, sebagaimana terlihat pada sejarah perkembangannya di Eropa.[118] Dari situ, Rasyidi lantas menyimpulkan bahwa gagasan pembaruan Islam Cak Nur merupakan ancaman terhadap umat Islam secara keseluruhan. Ia juga menganggap Cak Nur "belum cukup dewasa" dan karenanya tidak *qualified* menyinggung persoalan-persoalan serius tentang agama.

Selain Cak Nur, Rasyidi juga menyasar Harun Nasution, Rektor IAIN Jakarta pada saat itu, sebagai subyek kritik atas upayanya menyebarkan Islam Liberal lewat pengajaran ideologi rasional Mu'tazilah. Kali ini, Rasyidi juga menulis buku khusus dengan judul *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya"* (1977).[119] Sebagaimana tuduhan kepada Cak Nur, Harun Nasution juga mendapatkan hal serupa dari Rasyidi lewat tulisannya itu. Bahkan Harun dituduh sebagai "agen Orientalis". Rasyidi mengatakan, "buku Dr. Harun Nasution menunjukkan bahwa

[115] Azra, "H.M. Rasjidi BA", h. 25-26.
[116] Azra, "H.M. Rasjidi BA", h. 27.
[117] Lihat Rachman, "Berbagai Respon", *dalam Jurnal Ulumul Quran,* Vol. IV, No. 1, h. 56.
[118] Lihat Azra "H.M. Rasjidi BA", h. 27-28.
[119] Lihat Azra "H.M. Rasjidi BA", h. 28. Lihat Juga Rachman, "Berbagai Respon", *dalam Jurnal Ulumul Quran,* Vol. IV, No. 1, h. 56.

sekarang ada diantara kita yang terpengaruh metode orientalis Barat sehingga menganggap Islam sebagai suatu gejala masyarakat yang perlu menyesuaikan diri dengan peradaban Barat. Dengan begitu akan hilanglah identitas Islam kita dan akan hilang kekuatan jiwa yang kita peroleh dari al-Quran."

Dari gambaran polemik antara kubu pengusung gagasan pembaruan Islam dan kubu yang gigih memperjuangkan ideologi Islam diatas, terlihat bahwa meski kedua-duanya memiliki *social origin* yang hampir sama, yakni kalangan pedesaan, bertradisi agama cukup kuat, dan sebagian besar bersinggungan erat dengan dunia pesantren, namun keduanya memunculkan corak, karakter pemikiran dan perjuangan yang sangat berbeda.

Kubu pertama yang dimotori oleh Cak Nur, sekali lagi, memandang Islam secara substantif bukan pada sisi formal yang simbolis. Karenanya, pengejawantahan keislaman kelompok ini lebih mempertimbangkan penyesuaian dengan konteks yang berkembang di lokus mereka berada seraya mengedepankan rasionalitas dan otonomi manusia. Maka, dalam konteks pluralitas berbangsa dan bernegara, negara Islam Indonesia tidak menjadi pilihan kelompok pertama ini. Lebih spesifik lagi, bahkan perjuangan lewat partai politik Islam juga dirasa tidak perlu, karena sejatinya perjuangan umat Islam tidak ditujukan terutama untuk lembaga yang mengklaim diri mewakili Islam, melainkan ditujukan kepada substansi Islam itu sendiri. Cak Nur, misalnya, kemudian dengan lantang meneriakkan "Islam Yes, Partai Islam No." Sementara Harun Nasution muncul lewat teologi rasional dan pembangkitan ijtihad, dalam rangka kontekstualisasi, di berbagai aspek kehidupan. Hubungan antar-agama oleh kelompok pertama ini dianggap sebagai sesuatu yang semestinya lebih mengedepankan harmoni ketimbang konfrontasi. Maka, demi merawat dan menjamin pluralitas, dialog antar-agama perlu terus dilakukan. Dan Mukti Ali memainkan arus ini dengan cukup baik, seraya mengedepankan sisi substansi dan modernisasi pemikiran Islam. Senada dengan itu, Munawir Syadzali muncul dengan reaktualisasi pemahaman keislaman dan modernisasi pendidikan Islam.

Sebaliknya, kubu kedua lebih mengedepankan sisi formal-simbolis ideologi Islam. Karenanya kadang memunculkan wajah yang lebih bersifat garang, seram, dan kurang ramah, tidak sebagaimana inti ajaran Islam sendiri yang *rahmatan li al'alamin.* Rasyidi, misalnya, mengedepankan konfrontasi frontal dengan para missionaris dalam kasus kristenisasi, meskipun ia tidak sampai menafikan Kristen

sebagai salah satu agama yang diakui di bumi Nusantara ini. Bahkan Natsir muncul dengan format yang lebih formal lewat pengusungan negara Islam dan keterlibatanya secara intens dengan PRRI. Semangat yang kelompok ini munculkan adalah pembelaan berlebih terhadap Islam seraya menangkis "penyudutan" yang dilakukan oleh kelompok lain, atau oleh kalangan internal Islam sendiri yang menurutnya dapat merusak akidah dan melecehkan agama. Oleh karena itu, bagi kelompok ini, memperjuangkan Islam lewat jalur politik adalah suatu keharusan, sebagai pengamalan dari konsep *amar ma'ruf nahi munkar*.

5

INSTITUSIONALISASI PEMBAHARUAN:
Pesantren dan Perubahan Sosial

Intelektualisme Muslim Tradisionalis

Kini tak sedikit kalangan pesantren yang bergiat di lembaga-lembaga pelopor pemikiran progresif-liberal. Kalangan pesantren tersebut kemudian dengan luwes mengkombinasikan pengetahuan yang berpangkal dari pemikiran tradisional Islam klasik dengan capaian ilmu pengetahuan modern. Tetapi, dengan begitu, tidak berarti ilmu kepesantrenan dengan ilmu modern menjadi entitas yang sepenuhnya berbeda satu sama lain. Interaksi dunia pesantren dengan masyrakat luar, pada saat yang sama, sejatinya telah membekali kalangan pesantren untuk memperoleh asupan lain di luar ekspertise pengetahuan keislaman yang tersaji secara formal di pesantren. Berdasarkan fakta tersebut, pengalaman panjang sosio-historis pesantren menunjukkan bahwa pesantren bukan hanya tempat pengajaran ilmu-ilmu keagamaan semata. Pesantren menghadirkan dirinya sebagai sebuah komunitas sosio-keagamaan dengan berbagai peran yang dimilikinya, bahkan kerap terlibat pula dalam urusan-urusan politik, khususnya dalam melegitimasi sebuah kekuasaan.

Sejumlah intelektual telah mengemukakan mengenai beragam peran pesantren tersebut. Wahid, misalnya, yang menyebut pesantren sebagai subkultur, melihat peran pesantren bagi masyarakat

lingkungannya, terutama dalam mengatur bimbingan spiritual dari ulama pesantren kepada masyarakat dalam soal-soal perdata agama (perkawinan, hukum waris, dan sebagainya) dan soal-soal ibadah ritual.[1] Dawam, contoh lainnya, melihat potensi rekayasa sosial yang bisa diperankan oleh pesantren, sebagai bagian dari agen perubahan (*agent of change*).[2] Baginya, pesantren berperan bagi "baik sebagai ruang pendidikan maupun sebagai lembaga sosial yang bisa mempengaruhi perubahan-perubahan sosial dari berbagai segi".[3]

Selain peran-peran tersebut, yang jamak diakui para sarjana, seperti yang telah ditunjukkan di bab-bab terdahulu penelitian, pesantren juga menjadi basis sosial-intelektual bagi muncul dan berkembangnya pemikiran Islam Liberal di Indonesia. Bermula dari peran pentingnya dalam proses Islamisasi nusantara, terutama di Jawa, pesantren kemudian berkontribusi penting dalam menghadirkan wajah Islam yang ramah dan apresiatif terhadap tradisi lokal, yang lantas menjadi *mainstream* Islam yang menyebar di pedalaman. Perkembangan ini melahirkan dua tanggapan yang berbeda. Pada satu sisi, pengaruhnya dianggap menodai kemurnian Islam, karena Islam jadi bercampur dengan budaya lokal, atau semacam sinkretisme—yang kemudian menjadi kritik utama kaum reformis. Tapi, pada aras lain, adanya dialog dengan lokalitas itu membuat Islam menjadi kontekstual dan akomodatif terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat. Akibatnya, bukan saja Islamisasi berlangsung mulus dan lebih cepat, tapi juga kecenderungan ini menciptakan jalan bagi perkembangan-perkembangan yang berbeda dan tak selamanya linier dalam Islam.

Imbas dari masuknya Islam bukan melalui jalur militer, melainkan dengan apa yang disebut sebagai penetrasi damai (*penetration pacifique*),[4] yang dimotori oleh kelompok sufi, dan sebagian lagi kaum pedagang *cum*-pendakwah, membuat praktik sinkretisme menjadi sesuatu yang tak terhindarkan. Pesantren adalah salah satu wujud sinkretisme tersebut. Penggunaan alat kesenian lokal dalam

---

[1] Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), h. 54.

[2] M. Dawam Rahardjo, "Pesantren dan Perubahan Sosial", dalam Badrus Sholeh (ed), *Budaya Damai Komunitas Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, LSAF dan The Asia Foundation, 2007), h. xxi.

[3] M. Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), h. 54.

[4] Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism," h. 59.

dakwah Islam oleh para *walisanga* adalah contoh penting lain yang bisa disebutkan. Tentu saja, dengan adanya penerimaan, akulturasi, dan sinkretisme budaya tersebut, tumbuh satu tradisi toleransi dan keterbukaan dalam Islam yang datang ke Indonesia. Setidaknya, berdasarkan penggalian terhadap akar-akar kultural pesantren, tradisi toleransi dan keterbukaan ini dapat ditemukan.

Aspek penting lain dari pesantren yang patut dicatat di sini dalam kaitannya dengan akar-akar kultural Islam Liberal adalah perannya dalam pemeliharaan budaya (*cultural maintenance*).[5] Berkembangnya pesantren di pedalaman Jawa tidak lantas menghancurkan praktik budaya lokal yang telah berkembang selama berabad-abad. Justru, pesantren berupaya mengakomodasi budaya lokal tersebut, dan mensintesiskannya dengan ajaran Islam. Maka, Islamisasi di Indonesia berlangsung bukan dengan menghancurkan budaya lokal dan menggantinya dengan Islam. Di nusantara, Islamisasi berlangsung dengan memasukkan unsur-unsur Islam ke dalam budaya lokal yang telah diyakini dan dipraktikkan oleh masyarakat selama berabad-abad. Serta, menyelaraskan unsur-unsur budaya lokal yang bertentangan dengan ajaran Islam agar selaras dengan ajaran Islam. Aspek pemeliharaan budaya ini menjadi basis penting bagi tradisi penerimaan terhadap perbedaan yang berkembang di pesantren.

Dalam rangka mempertahankan praktik ritual tradisional, pesantren juga secara simultan melakukan kontekstualisasi ajaran Islam. Bukti paling nyata adalah berkembangnya tradisi *syarh* di pesantren-pesantren. Meski sebagian besar *syarh* merupakan komentar dan penjelasan atas teks asli yang berasal dari ulama Timur Tengah, tak dapat dimungkiri bahwa *syarh* menjadi media bagi ulama pesantren untuk menyampaikan ajaran Islam sesuai dengan pemahaman dan garis pemikiran tradisional mereka. Sehingga, untuk tujuan tersebut, para ulama tentunya melakukan kontekstualisasi gagasan-gagasan teks asli yang, boleh jadi, diantaranya ada yang tak berkesesuaian dengan pemikiran para ulama tradisional yang melakukan *syarh*. Selain itu, kontekstualisasi juga dimungkinkan dengan memasukkan unsur-unsur praktik ritual lokal ke dalam teks *syarh* tersebut.

[5] Mas'ud, "Memahami Agama Damai," dalam Sholeh (ed), *Budaya Damai*, h. xxii.xiii.

Terakhir, yang tak kalah pentingnya, pesantren menjadi basis pengetahuan keislaman bagi kelompok Muslim Liberal. Sebagai alumnus pesantren, menjadi akrab dengan rujukan dan sumber-sumber Arab adalah sebuah kewajaran. Ini bisa terlihat dari tulisan-tulisan pendukung Muslim Liberal yang sebagian rujukannya berasal dari buku-buku atau tulisan-tulisan berbahasa Arab.[6] Dengan sumber-sumber keislaman yang kaya, para alumnus pesantren ini memiliki modal yang memadai untuk berbicara tentang Islam. Dan, dengan basis pengetahuan keislaman yang mereka peroleh di pesantren, pemikiran Islam Liberal yang dikembangkan oleh para alumnus pesantren ini memiliki pijakan yang kuat dari tradisi Islam yang berkembang dalam sejarah Islam, yang diwariskan di pesantren-pesantren.

Dari perkembangan sejarahnya, tumbuhnya intelektualisme di kantong-kantong pesantren tradisionalis (Nahdlatul Ulama, NU) dimulai sejak awal abad ke-20. Pada masa itu, muncul pesantren NU yang kemudian mengadopsi sistem pendidikan sekuler berbentuk kelas, tanpa meninggalkan sistem tradisioanal pesantrennya. Misalnya, Pesantren Tebuireng yang mengadopsi sistem sekolah, terutama dalam pembelajaran Alquran sejak 1916,[7] yang terinspirasi dari gerakan serupa yang terlebih dahulu dilakukan oleh kalangan modernis. Namun, jika ditelisik lebih jauh, tumbuhnya intelektualisme kalangan tradisionalis Nusantara (termasuk kemudian yang menelorkan tradisi intelektual NU) sejatinya sudah dimulai sejak abad ke-17 dan 18 lewat beberapa orang dari kepulauan Nusantara (ulama Jawi) yang belajar dan kemudian menjadi ulama di kantong jaringan ulama Islam internasional di Haramain (Mekkah dan Madinah).[8]

Poros intelektualisme NU pada periode awal, termasuk yang membawa model sekolah ke Tebuireng, tentunya adalah K.H. Hasyim Asy'ari. Baru setelahnya muncul K.H. Muhammad Ilyas yang kemudian

---

[6] M. Syafii Anwar, "The Clash of Religio-Political Thought: The Contest Between Radical-Conservative Islam and Progressive-Liberal Islam in Post-Soeharto Indonesia," dalam T.N. Srinivasan, *The Future of Secularism*, (New Delhi: Oxvord University Press, 2007), h. 217.

[7] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU,* (Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2007), h. 3.

[8] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Islam di Indonesia,* (Bandung: Mizan, 1992). Dengan mengutip pendapat Azra pada buku tersebut, Rumadi juga menandai periode awal pembangunan intelektualisme ulama nusantara yang kemudian menumbuhkan bibit-bibit intelektualisme di kalangan NU. Lihat Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam,* h. 41.

memimpin madrasah salafiyah di Tebuireng dan K.H. Wahid Hasyim, anak K.H. Hasyim Asy'ari sendiri, yang memperkenalkan pengajaran bahasa Belanda di madrasah. Setelah periode ini, anak-nak kyai NU dan para santrinya banyak yang sampai menempuh pendidikan tinggi, baik di dalam maupun di luar negeri. Terlebih lagi, setelah makin banyaknya berdiri perguruan tinggi agama Islam (IAIN, UIN, STAIN, dan sebagainya). Peran pendidikan tinggi agama Islam ini juga tak kalah penting, menurut Rumadi, dalam konteks mobilitas pendidikan lanjutan para santri dan pembangunan intelektualisme kalangan tradisionalis lewat suasana akademis yang tercipta dari kian banyaknya santri yang menempuh pendidikan tinggi.[9]

Dengan plot seperti disebutkan di atas, terlihat bahwa pesantren tetaplah menjadi wadah utama sekaligus awal dari kemunculan tradisi intelektualisme kalangan tradisionalis ini. Melalui peran-peran potensial yang dimiliki pesantren itu tidaklah mengherankan bila pesantren sekaligus kalangan tradisionalis secara umum menjadi lebih terbuka dan akomodatif terhadap perkembangan-perkembangan baru. Gagasan-gagasan baru dan modern kemudian tidak serta merta ditolak. Tapi juga, perkembangan dan gagasan baru itu tak langsung diterima dengan melepaskan diri dari tradisi. Tradisi lama tetap diyakini dan dipraktikkan, sembari mengakomodasi perkembangan dan gagasan baru. Walhasil, yang berkembang kemudian adalah sebuah sintesis, dialektika antara tradisionalitas dan gagasan-gagasan baru, termasuk gagasan Islam dalam pengertian modern yang sangat dipengaruhi oleh Barat. Itulah yang kemudian terepresentasikan dalam pemikiran Islam Liberal.

Selain jalur evolusi pesantren, munculnya gairah inteletual di kalangan tradisionalis juga bisa dipotret dari perjalanan panjang wadah utama kelompok ini sendiri, yakni jalur struktural NU. Peran kultural dan pemberdayaan umat NU sejak didirikan oleh K.H. Hasyim Asy'ari adalah faktor utamanya. Peran itu makin terlihat jelas setelah kembalinya NU ke khittah, meninggalkan aktivitas politik praktis yang telah berjalan selama beberapa dekade, pada masa kepemimpinan cucu Hasyim Asy'ari, K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Pada kepemimpinan Gus Dur inilah NU melakukan beberapa perubahan penting yang sekaligus membukakan pintu bagi tumbuh dan

[9] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam,* h. 4.

berkembangnya intelektualisme warga NU yang lebih luas. Lewat Gus Dur, NU berhasil melakukan reposisi besar-besaran, terutama secara politis lewat pilihan non partisan politiknya, terhadap penguasa. Ia menjadi lebih punya keleluasaan untuk mengembangkan potensi warganya, sebuah kondisi yang sempat hilang kala NU aktif terlibat di ranah politik praktis. Selain itu, Gus Dur juga begitu memberi ruang bagi tumbuhnya pemikiran-pemikiran baru, baik di aspek teologi, fikih, tasawuf, maupun doktrin *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*. Pemikiran baru itulah yang kemudian dijadikan amunisi untuk mengembangkan pemikiran warga NU secara lebih universal, lewat pengenalan isu-isu hak asasi manusia, demokrasi, *civil society*, dan kesetaraan jender.[10]

Pengakuan tentang peran Gus Dur dalam pembaruan di dalam NU misalnya diungkapkan oleh Moqsith. Baginya, modal awal pembaruan di dalam NU tidak bisa mengabaikan faktor Gus Dur. Moqsith melihat Gus Dur-lah yang membuka, bahkan menjadi, jendela bagi anak-anak muda NU untuk melongok keluar. Dan, dari situ mereka bisa melihat dunia luar, melalui bacaan-bacaan yang memang dipasok ke Indonesia, seperti bukunya Hassan Hanafi dan lainnya.[11]

Ikhtiar Gus Dur itu kemudian membuahkan hasil nyata. Banyak kalangan muda NU yang tercerahkan dan akhirnya mendirikan serta bergiat di kantong-kantong Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) pengusung nilai-nilai universal yang telah disebutkan di atas. Peran aktivitas kalangan tradisionalis ini tak pelak menjadi jalur lain pembangunan intelektualisme komunitas ini.[12] Beberapa LSM yang menjadi persebaran kalangan NU dapat disebutkan, seperti Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyrakat (P3M), Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam NU), Lembaga Kajian Sosial dan Islam (LKiS) Yogyakarta, Desantara Institute Jakarta, Ilham Semarang, eLSAD Surabaya, Avveroes Malang, INCReS Bandung, Bildung Cirebon, LAPAR Makassar, Syarikat Yogyakarta, dan sebagainya.

---

[10] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam,* h. 5-6. Rumadi sendiri mengutip pandangan ini dari tulisan yang tidak dipublikasikan Syafiq Hasyim dan Robin L. Bush, "NU and Discourse: Islam, Gender and Tradisional Islamic Society", pada seminar Konferensi Islam di Universitas Melbourne, 11-12 Juli 1998.

[11] Wawancara dengan Abd Moqsith Ghazali di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta, 30 Juli 2009.

[12] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam,* h. 4-5.

Tradisi Bahtsul Masail

Untuk memenuhi kebutuhan masyarakat terhadap hukum Islam praktis (*'amaliy*) bagi kehidupan sehari-hari, para ulama dan kaum intelektual NU kemudian menyelenggarakan *Bahtsul Masail* (pengkajian masalah-masalah agama). *Bahtsul Masail* pertama kali dilaksanakan pada 1926, beberapa bulan setelah berdirinya NU.[13]

Meski *bahtsul masail* sudah dilaksanakan sejak Kongres atau Muktamar I, namun institusi *Lajnah Bahtsul Masail* baru direkomendasikan untuk dijadikan lembaga otonom pada Muktamar ke-28 di Yogyakarta tahun 1989. Pada waktu itu, Komisi I (Bahtsul Masail) merekomendasikan kepada PBNU untuk membentuk *'Lajnah Bahtsul Masail Diniyah'* (lembaga pengkajian masalah-masalah agama), sebagai lembaga permanen yang khusus menangani persoalan-persoalan keagamaan. Hasil rekomendasi itulah yang menjadi dasar penerbitan surat keputusan PBNU untuk pembentukan lajnah tersebut pada 1990.[14]

Lajnah Bahtsul Masail merupakan forum resmi yang memiliki kewenangan menjawab segala permasalahan keagamaan yang dihadapi warga NU. Bahkan, tradisi keilmuan NU juga dipengaruhi oleh hasil keputusan yang dibuat oleh forum *bahtsul masail* tersebut. Setiap masalah keagamaan yang muncul, dikaji dan diberi jawaban di dalam forum, lantas ditransmisikan kepada warganya.

Dalam struktur organisasi NU, yang bertugas mengadakan *bahtsul masail* adalah lembaga *syuriyah*. Kepengurusan lajnah sendiri terdiri dari *ra`is* (ketua), *katib* (sekretaris), *a'da* atau *a'wan* (anggota), dan tim perumus yang terdiri dari ketua, skeretaris dan beberapa orang anggota. Forum *bahtsul masail* sendiri diadakan secara berjenjang, demikian juga pemutusan atas persoalan yang diajukannya. Pertama-tama, jamiyah NU mengajukan permasalahan ke pengurus NU ranting, atau cabang. Jika tidak diperoleh keputusan (*mauquf*) pada tingkat ini, permasalahan akan dibawa ke forum *bahtsul masail* yang lebih tinggi, yakni tingkat pengurus wilayah. Jika tidak diperoleh keputusan juga, dibawa ke tingkat pengurus besar atau muktamar. Jika tidak diperoleh keputusan juga, maka pembahasannya

[13] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 68.

[14] Zahro, *Tradisi Intelektual NU,* h. 3.

akan kembali diulang ke forum berikutnya. Dan jika kembali belum diperoleh keputusan, forum akan mengundang ahli (ulama) dalam jumlah yang lebih banyak sampai ditemukan satu keputusan yang pasti dan mengikat. Secara hierarkis, keputusan *bahtsul masail* pada tingkat Pengurus Besar menjadi forum yang mempunyai otoritas tertinggi dan memiliki daya ikat lebih kuat bagi warga NU.[15]

Secara metodis, penggalian dan penetapan hukum (*istinbath*) pada forum *bahtsul masail* merujuk pada empat sumber hukum yang disepakati, yakni al-Quran, Hadits, *Ijma'* dan *qiyas.* Namun demikian, pada praktiknya, forum *bahtsul masail* yang dilaksanakan oleh NU, terlebih dahulu merujuk pada pendapat ulama-ulama penulis kitab, yang dikenal dengan *al-kutub al-mu'tabarah*, yang berorientasi pemahaman fiqh dari empat madzhab, yakni Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Dari keempat madzab tersebut, yang paling banyak dan terutama dijadikan rujukan adalah kitab-kitab *mu'tabarah* dari kalangan Syafi'i.[16] Inilah yang membedakan tradisi NU yang dikenal tradisionalis dengan tradisi yang terdapat di kalangan modernis. Berbeda dengan kelompok pertama, kelompok kedua lebih banyak merujuk langsung pada Alquran dan Sunnah.

Kini, sumber yang menjadi referensi pada forum *bahtsul masail* tidak terhenti sampai pada kitab-kitab karya ulama berlatar empat madzhab yang klasik itu. Beberapa forum *bahtsul masail* belakangan memperlihatkan penggunaan sumber-sumber di luar empat madzhab yang secara formal diakui sebagai sumber oleh NU, juga pendapat ulama kontemporer yang bahkan tidak termasuk dalam kubu-kubu madzhab itu.[17] Namun, di atas segalanya, pengambilan rujukan kalangan NU yang tidak langsung mengambil dari al-Quran dan Sunnah sejatinya memiliki tujuan tersendiri. Dengan cara begitu, kalangan NU berharap agar keputusan yang diambil terhindar dari pemikiran yang tekstual dan interpretasi tunggal terhadap teks. Banyak pendapat dari ulama berbagai mazhab, memungkinkan ulama-ulama NU mengambil banyak alternatif atas berbagai permasalahan. Di sinilah koreksi dan tambal sulam atas berbagai keputusan senantiasa terbuka dan dimungkinkan. Hasilnya menjadi sebuah keputusan yang

[15] Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, h. 76.
[16] Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, h. 78-79.
[17] Pengantar Redaksi, dalam Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, h. v.

tidak bersifat kaku dan saklek, melainkan moderat dan diusahakan untuk selalu menyesuaikan konteks.

Keputusan-keputusan Lajnah Bahtsul Masail dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok. *Pertama*, keputusan non fikih, yang tidak berkaitan dengan masalah hukum praktis. *Kedua*, keputusan hukum fikih, yang berkaitan dengan hukum-hukum praktis. Hukum fikih dibagi ke dalam dua bagian: fikih ritual dan fikih sosial. Fikih ritual adalah hukum praktis yang bersifat transendental, yang terkait dengan amal perbuatan yang dilakukan untuk mengabdi kepada Allah. Sedangkah fikih sosial adalah ketentuan agama berupa hukum praktis yang berkaitan dengan masyarakat atau orang lain, serta memiliki dimensi sosial dan fungsional dengan manusia lain secara langsung.[18]

Fungsi penting *Bahtsul Masail* bagi tradisi intelektualisme kalangan NU diungkapkan oleh Moqsith. Menurutnya, *Bahtsul Masail* itu penting bagi pembentukan cara berpikir. Dari segi koherensinya, *Bahtsul Masail* mendidik dan mengajarkan untuk membaca realitas, dan melihat bagaimana teks sucinya berbicara. Jadi, ada upaya mendialektikakan antara realitas dengan teks. Sebab, masalah-masalah yang dibicarakan dalam *Bahtsul Masail* itu masalah yang riil, bukan masalah yang diimajinasikan. Bahwa cara penyelesaian masalah dengan musyawarah, diskusi, itu peradaban yang baik, ketimbang menyelesaikan masalah dengan jalan kekerasan. Moqsith mencontohkan bagaimana Gus Dur menggunakan forum *Bahtsul Masail* untuk mengklarifikasi ketika sebagian publik NU tidak mengerti apa yang dia katakan. Jadi, *Bahtsul Masail* juga dapat menjadi ruang untuk klarifikasi, *tabayyun* terhadap soal-soal yang sensitif. Dan, tradisi itu sampai sekarang masih hidup.[19]

Dengan demikian, tradisi *Bahtsul Masail* memberi fondasi bagi kultur perbedaan di kalangan santri, serta menjadi forum bersama untuk mencari jawaban dari persoalan-persoalam keumatan yang berkembang di masyarakat. Artinya, menyelesaikan persoalan melalui fikih dan metode usul fikih seperti yang dilakukan dalam *Bahtsul Masail*, telah memberi tempat bagi perkembangan-perkembangan baru yang muncul di masyarakat. Berbeda dengan pencarian solusi berdasar

[18] Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, h. 68-70.

[19] Wawancara dengan Abd Moqsith Ghazali di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta, 30 Juli 2009.

akidah yang cenderung eksklusif dan sulit menerima perbedaan serta hal-hal baru. Selain itu, penerimaan ijtihad, sebagai salah satu ciri utama dalam pemikiran Islam Liberal, memperoleh landasannya melalui tradisi *Bahtsul Masail* ini.

Generasi Santri Progresif

Istilah santri identik dengan corak budaya Islam yang tradisional dan konservatif. Ia berpusat di kantong-kantong pesantren yang kebanyakan berada di daerah pedesaan. Kelompok ini menjadi satu-satunya kalangan Islam yang secara serius mendalami kitab-kitab karya ulama klasik yang muncul dari sejarah peradaban Islam. Dengan begitu, kelompok inilah yang hingga kini dianggap paling otoritatif sekaligus konsisten memegang ajaran klasik Islam, yang biasa juga dikenal dengan kitab kuning. Tetapi, konsistensinya terhadap pandangan ulama dan pemikir Islam klasik, mulai dari fikih, hadis, tafsir, sampai pada teologi dan tasawuf, membuat kelompok ini kemudian dianggap telah mengalami kemandegan sejarah. Tidak ada perubahan yang terbilang signifikan dalam fase sejarah kelompok ini selama berabad-abad. Zamakhsyari Dhofier dalam *Tradisi Pesantren* (1982) membenarkan hal tersebut. Menurutnya, hal itu setidaknya terlihat pada perjalanan sejarah kelompok Islam tradisional ini dari abad ke-13 sampai dengan akhir abad ke-19.[20] Namun, kembali Dhofier menyatakan, struktur dasar kehidupan keagamaan umat Islam, termasuk kalangan santri-tradisional ini, sejatinya telah mengalami perubahan yang fundamental.

H.A.R Gibb, seorang orientalis kenamaan, sebagaimana dikutip Dhofier, bahkan dengan tegas mengatakan bahwa tidak ada satu pun aliran-aliran dalam filsafat dan agama yang betul-betul berhenti selama enam abad. Senada dengan hal tersebut, Dhofier menyatakan bahwa semakin besarnya jumlah penganut Islam, jumlah pengikut kyai yang berlatar tradisonal di Indonesia menandakan bahwa Islam tradisional telah mengalami perubahan. Dhofier secara eksplisit menyebutnya dengan istilah memiliki vitalitas. Dan kelompok sosial maupun keagamaan yang memiliki kekuatan tersebut tidak mungkin beku

[20] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai,* (Jakarta: LP3ES, cet. IV, 1985), h., 1.

tanpa mengalami perubahan, meskipun ia terjadi dengan sangat perlahan dan lewat fase-fase yang tidak mudah diamati.[21]

Perkembangan wacana dan praktik keislaman kalangan Islam tradisonal di abad ke-20 dan 21 terlihat membenarkan pernyataan Gibb dan Dhofier tersebut. Di masa-masa ini begitu banyak dan sangatlah mudah menemukan kalangan Islam tradisonal yang telah melampaui dunia tradisonalitasnya untuk bergumul bersama kalangan lain. Sejak fase awal kemerdekaan republik hingga sekarang ini begitu banyak ditemukan kalangan santri-tradisional yang berkiprah di ranah-ranah yang sebelumnya dibilang hanya menjadi domain kalangan modern. Kini begitu mudah ditemukan santri sekaligus politisi, santri-budayawan, santri-dokter, santri-ahli teknik, dan lain sebagainya. Bahkan beberapa tokoh santri menjadi perumus dasar negara pada masa formatif Negara Kesatuan Republik Indonesia. Beberapa tokoh berlatar santri juga kini memegang posisi-posisi strategis pada jabatan-jabatan kenegaraan. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), salah satu tokoh utama kalangan Islam tradional, bahkan pernah menjadi orang nomor satu di negeri ini pasca-gerakan Reformasi 1998. Memang, kini semakin terlihat bahwa peran santri-tradisional di ranah politik tak pernah mengalami pasang surut dari tahun ke tahun. Lebih dari itu, kini peran politik santri tidak lagi hanya berafiliasi dengan partai-partai yang secara jelas menjadikan Islam sebagai identitas, melainkan sudah sangat terbuka dan cair dengan memasuki semua golongan dan kekuatan politik yang ada.[22]

Ranah wacana dan *civil society* juga tak luput dari peran para santri-tradisional. Munculnya berbagai varian corak pemikiran Islam di Indonesia semisal liberal, post-tradisional, dan progresif yang banyak diisi oleh kalangan santri-tradisional menandakan terus berkembangnya kelompok yang disebut terakhir ini. Anehnya lagi, pemikiran liberal-progresif yang sama sekali jauh dari citra tradisional-konservatif kalangan tradisional di sini bahkan kerap melampaui kalangan modern yang sebelumnya dianggap superior oleh para peneliti Indonesia dan Islam, semisal Clifford Geertz dan kawan-

[21] Dhofier, *Tradisi Pesantren,* h. 1-2.

[22] Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri, Strategi Kebudayaan dalam Islam,* (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), h., 1.

kawan.[23] Artinya, sekali lagi, anggapan bahwa kalangan santri-tradisional telah mengalami stagnasi itu tidak sepenuhnya benar.

Perubahan justru amat terlihat pada kelompok-kelompok pemikir Islam Indonesia generasi belakangan, yang kebanyakan juga berasal dari kalangan santri. Misalnya, kalau kalangan Islam sebelumnya menghendaki Islam dijadikan ideologi negara, di era yang disebutkan terakhir itu tidak lagi. Sebaliknya, mereka beranggapan bahwa Pancasila tak kurang Islami. Pancasila juga sekaligus menjadi garansi akan pluralitas bangsa. Beberapa ide lain yang begitu akrab dengan kelompok terakhir ini adalah soal pluralisme, toleransi politik, persamaan agama dalam konteks negara-bangsa, gender, dan lain sebagainya. Era ini mulai menguat pada dekade 1970-an.[24] Setelah Nurcholish Madjid (Cak Nur) muncul dengan pemikiran-pemikiran pembaruan Islam yang bercorak liberal, beberapa tokoh yang lebih merepresentasikan kalangan Islam tradisional pun kemudian muncul dengan genre yang kurang lebih sama, dengan fokus perhatian yang sedikit bervariasi. Namun, terdapat sejumlah kalangan NU berpikiran pembaruan yang enggan mengidentifikasi diri sebagai Muslim Liberal. Sebagai gantinya, mereka lebih memilih menggunakan istilah Islam Progresif, yang dianggap lebih mewakili untuk menyebut gerakan dan pemikiran yang mereka kembangkan.

Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid, biasa dipanggil Gus Dur, adalah tokoh kalangan Islam tradisional yang menjadi poros dari perubahan kelompok ini. Ide utama yang dibawanya adalah pribumisasi Islam. Fondasi dasar dari ide itu sendiri adalah pluralisme. Dengan pokok pikiran itu Gus Dur kemudian mendukung Pancasila sebagai satu-satunya asas Republik Indonesia. Nahdlatul Ulama (NU) pada masa

[23] Geertz, menurut Dhofier, bahkan sampai berpendapat bahwa kehidupan keagamaan pesantren (santri-tradisional) hanya berkisar pada "kuburan dan ganjaran". Dengan istilah lain, kalangan ini lebih bercorak *other worldly asceticism*, yang sangat berbeda dengan kalangan modern. Geertz juga beranggapan bahwa kalangan santri-tradisional cenderung bersikap kolot dengan penerimaan yang begitu kuat terhadap ajaran sinkretik yang bertentangan dengan Islam. Sesuatu yang tidak dijumpai pada kalangan modern. Deliar Noer, masih menurut Dhofier, pada beberapa titik juga berpandangan hampir serupa dengan Geertz, terutama dalam hal Islam tradisonal dan sinkretisme, pada kasus tasawuf. Lihat Dhofier, *Tradisi Pesantren,* h., 4-7.

[24] Lihat Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru,* (Jakarta: Gramedia, PPIM, Yayasan Wakaf Paramadina, Freedom Institute, Kedutaan Besar Denmark, 2007), h., 64-67. Lihat juga Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru,* Penerjemah: Farid Wajidi, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 5.

kepemimpinannya bahkan menjadi organisasi Islam pertama yang menerima Pancasila sebagai ideologinya.[25] Dukungan Gus Dur terhadap Pancasila sendiri sejatinya berada dalam kerangka besar membangun negara modern. Baginya konsep negara modern tidak bisa didasarkan pada agama tertentu. Agama-agama dalam konteks tersebut hanya menjadi komponen pelengkap yang membangun keutuhan sebuah bangsa. Artinya, di situ juga tidak ada keistimewaan antara agama yang satu dengan yang lainnya. Maka Islam, sebagai agama yang paling banyak dianut oleh bangsa Indonesia, tidak bisa dianggap memiliki posisi lebih tinggi ketimbang agama lain. Bahtiar Effendy mengatakan bahwa dalam konteks negara modern, Islam harus ditampilkan sebagai unsur komplementer dalam formasi tatanan sosial, kultural, dan politiknya.[26]

Dari Jombang sampai Baghdad*: Sekilas Biografi*

Gus Dur adalah "darah biru" dalam kelompok Islam terbesar di Indonesia, NU. Ia merupakan cucu dari pendiri organisasi itu, K.H. Hasyim Asy'ari, dan anak dari mantan ketua NU selama beberapa periode dan menteri agama pada kabinet Soekarno, K.H. Wahid Hasyim. Dengan status sosial seperti itu, maka setiap pemikiran yang dilontarkan oleh Gus Dur seolah otomatis islami, dan karenanya berpengaruh kuat tidak hanya bagi kalangan NU melainkan mayoritas umat Islam Indonesia, meski tidak memakai dalil-dalil agama yang bersumber pada al-Quran maupun hadits. Saiful Mujani bahkan memposisikan Gus Dur sebagai pemikir yang lebih independen dibandingkan dengan Cak Nur,[27] karena tak begitu banyaknya pendasaran pemikiran Gus Dur pada dua sumber pokok ajaran Islam tersebut dibandingkan dengan apa yang dilakukan Cak Nur.

Gus Dur dilahirkan pada 4 Sya'ban atau 7 September 1940, di Denanyar, dekat Jombang, Jawa Timur. Ia terlahir di rumah pesantren milik kakek dari garis ibunya, K.H. Bisri Syamsuri.[28] Ia anak pertama

[25] Mujani, *Muslim Demokrat,* h. 66.

[26] Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, LSI, dan Prenada Media Group, cet. II yang diperluas, 2009), h., 162. Lihat juga Mujani, *Muslim Demokrat,* h. 66.

[27] Mujani, *Muslim Demokrat,* h. 65.

[28] Namun Gus Dur sendiri biasa mengadakan peringatan ulang tahun kelahirannya pada setiap 4 Agustus. Kejadian ini bermula dari ingatan orang tuanya akan hari lahir Gus Dur pada tanggal 4 bulan 8 tahun 1940. Namun tanggal dan bulan yang mereka ingat itu sebenarnya tanggal dan bulan berdasarkan penanggalan qomariyah, artinya merujuk pada tanggal 4 bulan Sya'ban, yang sebenarnya bertepatan dengan 7 September 1940. Lihat Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Autorized Biography of*

dari enam bersaudara. Sebagian besar kehidupan masa kanak-kanak hingga remajanya, sebagaimana saudara-saudaranya, ia lalui di lingkungan pesantren. Namun Gus Dur sempat tinggal di Jakarta pada 1944 dan ketika sang ayah menjabat sebagai menteri agama pada lima kabinet di bawah kepemimpinan Soekarno dari 1949-1952.[29] Pendidikan dasar ia jalani di lingkungan pesantren kakeknya, di Jombang, dan di Jakarta. Meski sejak kecil telah diperkenalkan dengan bahasa Arab dan diajarkan Alquran, baru setelah menginjak remajalah Gus Dur benar-benar mendapatkan pendidikan yang sistematis tentang ilmu agama dan bahasa Arab.

Pada 1953, ayahnya, Wahid Hasyim, meninggal dunia setelah mengalami kecelakaan mobil bersama dirinya. Tak lama setelah itu, Gus Dur menamatkan sekolah dasarnya dan melanjutkan ke Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP). Namun Gus Dur terlihat bermalas-malasan bersekolah di sini, bahkan sempat tidak naik kelas di tahun pertamanya. Maka ia kemudian dikirim ke Yogyakarta untuk melanjutkan pendidikan menengahnya dan ditipkan ke seorang kolega ayahnya, K. Junaidi, yang adalah tokoh Muhammadiyah. Meski belajar di pendidikan sekular, perhatian terhadap pendidikan agama sama sekali tak terhenti pada dirinya. Menambah kelengkapan penguasaan bahasa Inggris dan kemampuan membaca tulisan bahasa Perancis dan Belanda, semasa di Yogya ini, Gus Dur pun belajar bahasa Arab dan ilmu agama kepada Kyai Ali Ma'shum di Pesantren al-Munawwir, Krapyak, tiga hari dalam seminggu.[30]

Setelah menamatkan pendidikan menengah pada 1957, Gus Dur kemudian menetap secara penuh di Pesantren Tegalrejo, Magelang, di bawah asuhan Kyai Khudlori sampai 1959. Setelah itu, sampai dengan 1963, ia *nyantri* di Pesantren Tambak Beras, Jombang, di bawah asuhan K.H. Wahab Chasbullah. Kemudian ia diminta mengajar dan menjadi kepala madrasah di madrasah modern yang didirikan oleh pesantren. Pada periode ini, Gus Dur berhubungan secara intens dengan sang kakek, K.H Bisri Syamsuri, yang tinggal di daerah tersebut dan K.H Ali Ma'shum yang tinggal di Krapyak, Yogyakarta. Inilah masa-masa formatif ilmu keagamaan yang paling

---

Abdurrahman Wahid, penerjemah: Lie Hua, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h., 25-26. Bagian biografi Gus Dur pada tulisan ini sebagian besar memang merujuk pada buku Barton ini.

[29] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 39.

[30] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 51-52.

mempengaruhi Gus Dur, demikian menurut Barton.[31] Tak hanya ilmu agama, masa formatif intelektual Gus Dur juga dipenuhi cerita kegemarannya membaca buku-buku baik dari Barat maupun tulisan ulama Timur Tengah. Sejak di Yogya, Gus Dur sudah mengakrabi karya-karya Plato, Aristoteles, sampai Karl Marx dan tulisan tokoh fundamentalis Islam semisal Sayyid Quthb dan Hasan al-Banna. Pada titik lain, kecintaan Gus Dur terhadap seni juga sudah mulai kental terasa pada periode ini. Ia amat menggemari wayang kulit, menonton di bioskop, dan membaca novel-novel, apalagi yang bertema cerita silat.

Pada 1963, Gus Dur melanjutkan studi ke al-Azhar di Kairo, Mesir, lewat beasiswa dari Departemen Agama. Namun Gus Dur mengalami kekecewaan di universitas ini karena harus melalui serangkaian kelas persiapan, yang baginya telah selesai ia pelajari semasa di Indonesia. Ia pun kemudian lebih memilih membaca buku-buku ilmiah para penulis besar dan karya sastra agung yang tersedia dengan begitu banyak di perpustakaan, menonton sepak bola, menonton film-film Perancis, Inggris, Eropa pada umumnya dan Amerika, atau diskusi di kedai-kedai kopi. Praktis ia tidak mengikuti kuliah formal di universitas tertua di Timur Tengah ini.[32] Meski begitu, Gus Dur kemudian dipilih sebagai ketua Perhimpunan Pelajar Indonesia di sana dan menerbitkan majalah berkala sebagai corong pengetahuan para mahasiswa Indonesia. Karena ketokohannya, ia pun lantas diminta bekerja di kedutaan besar Republik Indonesia di Kairo.

Pergolakan di tanah air yang terjadi pada 1965 juga membawa kekhawatiran tersendiri bagi Gus Dur dan teman-teman yang sedang belajar di Mesir. Ia khawatir konfrontasi kaum kiri (komunis) dan kanan akan berujung pada pertumpahan darah. Maka ia dan teman-teman berusaha meng*update* sebisa mungkin berita-berita mengenai Indonesia. Benar saja, pemberontakan ’65 meletus, lantas diiringi pemberangusan terhadap semua orang yang dituduh sebagai anggota Partai Komunis Indonesia (PKI). Kecurigaan terhadap ideologi komunisme pun merebak di Indonesia sampai ke mahasiswa-mahasiswa yang sedang belajar di luar negeri, termasuk Timur Tengah. Maka, Gus Dur pun kemudian membuat tulisan yang kurang lebih intinya mengatakan bahwa kegemaran membaca Marxisme mahasiswa

[31] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 53.
[32] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 87-93

Indonesia, terutama di Mesir, adalah murni sebagai apresiasi akademis, bukan ideologis.[33] Tulisan itulah yang akhirnya menghapus kecurigaan pemerintah Indonesia atas mahasiswa-mahasiswa Indonesia di Timur tengah khususnya.

Peristiwa pemberangusan eks anggota PKI yang terlibat pada G30S, menerbitkan keprihatinan tersendiri di batin Gus Dur. Betapa tidak, peristiwa tersebut melibatkan NU dan Anshar, dua organisasi keislaman yang telah membesarkannya. Baginya, keterlibatan dua organisasi itu merupakan pencederaan terhadap pluralitas bangsa, sebuah sikap etik yang sejak kecil ditanamkan oleh ayahnya. Kegalauan ini membawa Gus Dur untuk mencurahkan perhatian pada kajian-kajian tentang gerakan Islam, ekstrimisme berbau agama, dan hubungan agama-negara. Bacaannya yang mendalam atas karya-karya ulama fundamentalis Islam membawanya pada kesimpulan bahwa pemikiran kelompok ini bersifat ekstrim, naif dan memiliki kesalahan yang mendasar. Mereka, menurut Gus Dur, tidak terbuka dengan kebenaran yang berasal dari sumber-sumber lain. Sementara Gus Dur sendiri percaya bahwa meskipun al-Quran dan hadits merupakan sumber dan acuan terakhir bagi "kebenaran agama", namun terdapat banyak kebenaran, termasuk kebenaran agama, yang bisa ditemukan dalam sekian banyak hasil kebudayaan manusia, apakah dalam bentuk kisah-kisah wayang kulit maupun novel-novel Dostoyevski.[34] Gus Dur melihat anasir ekstrimisme mulai muncul pada tubuh NU lewat peristiwa G30S/PKI. Itulah yang menyebabkan kemirisannya.

Pada paruh kedua 1966,[35] Gus Dur pindah ke Baghdad untuk kuliah di sana menyusul kegagalannya di al-Azhar, Kairo. Berbeda dengan keadaan di al-Azhar, perkuliahan Gus Dur di sini berjalan dengan lancar. Gus Dur juga tetap menjadi ketua PPI, tetap menulis untuk jurnal mahasiswa Indonesia, membaca buku-buku kegemaran, dan menonton film di bioskop. Pergaulan dan keluasan intelektualnya di sini pun bertambah pesat. Gus Dur akhirnya dapat menyelesaikan perkuliahan di Baghdad pada medio 1970 dengan spesifikasi sejarah Islam Indonesia.

[33] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 97.
[34] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 99-100.
[35] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 102.

Pada 1968 Gus Dur menikah dengan Sinta Nuriah yang saat itu baru menamatkan pendidikan di Pesantren Tambakberas dan akan masuk ke IAIN Yogyakarta, setelah pertunangan antara keduanya dilakukan pada dua tahun sebelumnya. Pernikahan ini sendiri tidak dihadiri Gus Dur yang sedang menimba ilmu di Baghdad. Ia diwakili oleh K.H. Bisri Syamsuri, kakeknya.

Setelah sempat tinggal selama beberapa bulan di Belanda dan gagal mendaftar ke Universitas Leiden, akhirnya, pada Mei 1971, Gus Dur kembali ke Indonesia. Resepsi pernikahannya dengan Nuriyah sendiri baru dapat dilangsungkan di akhir tahun ini. Awalnya, mereka tidak segera hidup bersama karena Nuriyah baru akan menyelesaikan kuliah dan Gus Dur tinggal di Jakarta. Kemudian keduanya tinggal bersama di Jombang. Pada masa ini, Gus Dur sempat bergabung dengan beberapa kawan dari kalangan Islam progresif dan kaum sosial demokrat lain, semisal Dawam Rahardjo, Adi Sasono, dan Aswab Mahasin, dengan Lembaga Pengkajian Pengetahuan, Pendidikan, Ekonomi dan Sosial (LP3ES), sebuah LSM yang lahir pada tahun 1970-an. Ketertarikannya dengan LSM ini adalah karena baginya lembaga ini memiliki minat yang besar terhadap dunia pesantren dan upaya penggabungannya dengan pengembangan masyarakat. Di sini ia aktif menulis di Jurnal *Prisma*.[36]

Tahun-tahun kehidupan di Jombang dijalani Gus Dur dan istrinya dengan sangat sederhana. Di sini pulalah tiga orang puterinya (Alissa, Yenny dan Anita) dilahirkan. Sementara satu lagi puterinya (Inayah) dilahirkan di Jakarta. Pada akhir 1974 Gus Dur diminta mengajar di madrasah aliyah di pesantren Tambak beras. Perekonomian keluarga pun kemudian berangsur membaik. Apalagi setelah pada 1977 ia diangkat menjadi dekan Fakultas Ushuluddin di Universitas Hasyim Asy'ari, Jombang. Dari medio kedua dekade 70-an ini penglihatan Gus Dur mulai memburuk. Pada 1978 ia melakukan operasi mata. Tahun-tahun berikutnya ia kerap memeriksa dan mengkonsultasikan matanya itu ke ahli-ahli mata. Ia tetap bolak-balik perjalanan Jombang-Jakarta, sampai kemudian ia lebih intens di Jakarta setelah menjadi Dewan Syuriah Nasional NU bersama K.H. Bisri Syamsuri.

[36] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 114.

Memimpin NU: *Meretas Komunitas Progresif-Liberal Islam*

Pada 1980, setelah meninggalnya Kyai . Bisri, Gus Dur dan keluarga pindah menetap di Ciganjur, Jakarta. Ia pun tidak lagi mengajar di Jombang. Ia lebih sibuk dengan urusan NU. Namun, meninggalnya Kyai . Bisri, tokoh NU yang tidak terlalu politis dan lebih mengutamakan aspirasi sosial-keagamaan itu, pada titik lain membawa dampak besar bagi NU. *Tanfidziyah* NU yang saat itu diketuai oleh Idham Chalid, yang sekaligus juga ketua Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sejak partai itu didirikan pada 1973, menjadi lebih terlantar, manajemennya terus memburuk, terbengkalai karena lebih mengedepankan urusan politik PPP.[37] Kekisruhan di tubuh NU semakin menjadi ketika rezim Orde Baru Soeharto mulai secara keras melakukan indoktrinasi Pancasila sebagai satu-satunya asas organisai kemasyarakatan dan partai politik di Indonesia. Kebijakan ini memicu resistensi sekaligus membawa perubahan fundamental pada tubuh NU.

Pada 1982, Gus Dur bekerja secara intens di Syuriah NU dengan K.H. Achmad Shiddiq. Seperti halnya Gus Dur, Kyai Siddiq juga merasa resah dengan kondisi NU yang ada. Bagi mereka sudah saatnya dilakukan pembaruan di tubuh NU.[38] Terlebih lagi, keduanya memiliki pemikiran yang terbuka terhadap agama. Mereka sama-sama menyadari pentingnya *ijtihad* dan penafsiran individual atas sumber utama rujukan Islam. Di samping mengurusi NU, meski tidak dijalankan dengan perasaan yang senang, Gus Dur melakukan kampanye untuk PPP pada Pemilu 1982. Wacana oposisi terhadap Golkar, seperti pernah diutarakan Cak Nur pada Pemilu 1977 juga Gus Dur pakai di sini. Namun usaha Gus Dur tak berbuah banyak, karena PPP yang dipimpin Djaelani Naro yang menggantikan Idham Cholid pada waktu itu telah jauh diintervensi oleh pemerintah. Pemangkasan tokoh-tokoh NU di PPP yang kerap berteriak lantang menentang kebijakan pemerintah terjadi di mana-mana. Maka setelah itu Gus Dur pun berjanji untuk tidak berkampanye bagi partai itu lagi.

Ia kini hanya mengurusi NU yang pada awal 1980-an menghadapi situasi kisruh, diiringi tuntutan mundur beberapa kyai senior NU terhadap kepemimpinan Idham Chalid. Parahnya lagi, kekisruhan sampai mengakibatkan NU terpecah menjadi dua kubu:

[37] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 127-128.
[38] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 153.

kubu Idham dan kubu Kyai As'ad Syamsul Arifin. Gus Dur ditunjuk menjadi tim tujuh yang mempersiapkan segala kepentingan NU menuju Muktamar. Namanya kian tersohor seiring makin banyaknya permintaan berpidato terhadap dirinya di banyak pesantren di pulau Jawa, Sumatera dan Sulawesi. Muktamar di akhir tahun 1984 akhirnya diselenggarakan di Situbondo.[39] Hasilnya, NU menerima asas Pancasila sebagaimana terus didoktrinkan oleh pemerintah dan kembali ke *khittah* 1926. Artinya NU tidak lagi bermain di dunia politik. Tidak ada pembelaan tunggal NU bagi partai politik. Jamaah NU dipersilakan memilih partai politik sesuai dengan hati nuraninya. Satu lagi hasil yang memang ditunggu-tunggu oleh para kiyai dan jamaah NU yang sekaligus menandakan pembaruan di tubuh NU adalah dengan terpilihnya Gus Dur sebagai Ketua Umum PBNU.

Penerimaan asas Pancasila oleh NU pada muktamar Situbondo sendiri tak lepas dari peran Gus Dur. Ia memang sejak dulu kerap menulis tentang hubungan antara agama dan negara. Ia percaya bahwa Pancasila merupakan kompromi terbaik untuk memecahkan masalah-maslah sulit mengenai hubungan antara keduanya.[40] Pancasila menghormati perbedaan dan menggaransi pluralitas. Ia juga bersumber dari nilai-nilai utama yang telah lama bersemayam pada jati diri bangsa. Dan, bagi Islam, Pancasila sama sekali tidak tak islami. Nilai-nilai yang dikandungnya adalah nilai-nilai yang diajarkan pada agama Muhammad ini. Dengan argumen yang diutarakan Gus Dur, diperkuat oleh pendapat beberapa kiyai, akhirnya diskusi pada muktamar itu memutuskan penerimaan terhadap Pancasila oleh NU. NU kemudian menjadi organisasi keagamaan pertama yang melakukan itu.

Di bawah kepemimpinan Gus Dur, NU tumbuh menjadi ormas keislaman yang terpandang tidak hanya di Indonesia, melainkan juga di dunia internasional. Ia kerap dianggap menjadi instrumen penting

---

[39] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 167-169. Lihat juga Syamsul Bakri dan Mudhofir, *Jombang Kairo, Jombang Chicago: Sintesis Pemikiran Gus Dur dan Cak Nur dalam Pembaruan Islam di Indonesa,* (Solo: Tiga Serangkai, 2004), h. 27.

[40] Gus Dur bahkan secara tegas mengatakan bahwa sebuah konstitusi yang secara formal menetapkan peran bagi Islam dalam negara akan membawa akibat tidak menyenangkan, bukan saja bagi kaum non-Muslim dan Muslim abangan, melainkan juga bagi kaum muslim santri yang tidak setuju dengan garis resmi keagamaan yang dibuat oleh negara. Sebaliknya, jika Negara dilibatkan menjadi juri bagi masalah-masalah agama maka hasilnya akan selalu berupa penginjak-injakan kemerdekaan beragama seluruh warga negara. Pancasila tidaklah bersifat sektarian maupun sekular, dua hal yang memang tidak sesuai dengan jati diri bangsa Indonesia, pungkasnya. Lihat Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 164.

civil society yang memperkuat bangunan negara bangsa Indonesia modern. Penerimaan dan penghormatan terhadap pluralitas, sisi moderasi, dan pembenahan dunia pendidikan yang terus dilakukan membawa NU menjadi ormas Islam yang tidak bisa lagi dikatakan tradisional-konservatif. Sebagaimana juga kerap dilekatkan pada diri seorang Gus Dur, NU telah menjelma menjadi sebuah organisasi kosmopolitan.[41]

Semasa kepemimpinan Gus Dur gairah intelektual di tubuh NU juga terus berkembang. Pada masanya NU memunculkan banyak lembaga yang menjadi basis perubahan tidak hanya bagi NU sendiri, tetapi juga bagi masyarakat Islam dan Indonesia pada umumnya, serta banyak memunculkan tokoh-tokoh intelektual muda Islam progresif yang berbasis pendidikan pesantren.[42] Mereka, dalam berbagai forum, bahkan berterus terang kalau salah satu yang mempengaruhi perkembangan intelektualitasnya adalah Gus Dur, di samping beberapa pembaru pemikiran Islam Indonesia dan internasional lain. Sebagiannya bahkan secara eksplisit mengakui bahwa keterbukaan pemikirannya dipengaruhi oleh alam keterbukaan NU semasa kepemimpinan Gus Dur di mana mereka tumbuh menjadi dewasa, dan tulisan-tulisan Gus Dur sendiri yang mereka baca sejak masih di pesantren hingga akhirnya berinteraksi langsung dengan tokoh idolanya itu.[43]

Seperti dikatakan Barton dalam buku *Biografi Gus Dur*, masa-masa awal kepemimpinan Gus Dur di PBNU adalah masa bulan madunya dengan rezim Orde Baru Soeharto.[44] Gus Dur bahkan sempat

---

[41] Bakri dan Mudhofir, *Jombang Kairo,* h. 28. Pada buku ini, Bakri dan Dhofier menyimpulkan bahwa pengembaraan intelektual Gus Dur di Pesantren, Timur Tengah, dan Barat membawa dirinya tumbuh menjadi figur intelektual yang kosmopolit. Dan pada titik tertentu, kekuatan dirinya di tubuh NU, membuat organisasi itu hidup pada aras kosmopolit, sehingga kemudian menarik minat para peneliti tidak hanya dari dalam negeri, melainkan juga dari mancanegara. Buku lain yang dapat dibaca untuk hal ini misalnya Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (1994), Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and The Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia* (2009), dan masih banyak lagi.

[42] Sebagai contoh, di Jakarta muncul P3M dan Lakpesdam NU, di Yogyakarta muncul LKPSM dan LKiS. Kecuali P3M, kemunculan tiga lembaga lainnya adalah pada masa kepemimpinan Gus Dur di PBNU, yakni pertengahan 1980-an. Pada 1990-an pendirian LSM baik lewat prakarsa Gus Dur dan PBNU langsung maupun tidak, namun memiliki keterkaitan yang erat dengan NU menjadi jauh lebih banyak. Kemunculannya hampir terjadi di seluruh pulau Jawa dan basis-basis NU di luar Jawa. Salah satu contoh yang dapat disebut adalah pada kemunculan lembaga-lembaga yang segenerasi dengan eLSAD di Surabaya dan LAPAR di Makassar. Lihat Barton, *Biografi Gus Dur*, h. 191-192.

[43] Wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla dan Abdul Moqsith Ghazali pada 30 Juli 2009 di Jakarta.

[44] Barton, *Biografi Gus Dur*, h. 187.

dilantik menjadi anggota MPR dari Golkar. Namun begitu, daya kritis Gus Dur sama sekali tak terkerdilkan. Dengan memanfaatkan posisi publiknya yang cukup kuat, ia terus mengkritik secara terbuka berbagai kebijakan otoriter Orba.[45] Inilah yang menempatkan Gus Dur, pada sisi lain, selalu menjadi ancaman bagi stabilitas kekuasaan Orba.

Gus Dur terus memimpin NU, aktivitas NU yang tidak lagi terjun ke arena politik praktis melainkan lebih pada peran transformatif sosial-keagamaan terus berjalan, kritik terhadap Orba pun terus dilancarkan. Pada 1985-1990, Gus Dur menjadi anggota Majelis Ulama Indonesia. Pada 1991, ia menjadi pendiri sekaligus Ketua Pokja Forum Demokrasi (Fordem). Ia juga menjadi salah satu Presiden *World Council Religion and Peace* (WCRP), anggota dewan pembina dan pendiri Simon Peres untuk Perdamaian, dan penasihat The International Dialogue Procect on Perspective Studies and Secular Law pada 1994. Kegiatan politik Gus Dur kembali intens pasca Reformasi 1998. Pada tahun ini ia mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB).[46] Sebuah partai terbuka berasaskan Pancasila, namun memiliki massa tradisional para pengikut NU. Pemilu pertama pasca keruntuhan Orba yang dihelat pada 1999 akhirnya menjadikan Gus Dur, lewat pemilihan anggota MPR/DPR, sebagai Presiden Republik Indonesia dari kalangan santri. Namun masa pemerintahannya tak sampai berjalan dua tahun, karena dilengserkan MPR, dan kemudian digantikan oleh Megawati Soekarnoputri hingga masa pemerintahannya berakhir pada 2004.

Kiprah panjangnya di dunia pendidikan, pesantren, NU, dan politik, memunculkan Gus Dur sebagai *public figure* yang dikenal sebagai berpandangan progresif-liberal. Tak aneh, kemudian ia banyak menginspirasi sekaligus membuka jalan bagi tokoh-tokoh dan komunitas-komunitas sosial kemasyarakatan progresif dan liberal belakangan. Gus Dur jelas tak hanya bermain pada tingkat wacana, melainkan juga praksis. Dari sini, ia mempengaruhi pegiat lembaga sosial kemasyarakatan dan komunitas-komunitas intelektual yang coba memberikan sumbangsih untuk perubahan Indonesia pada ranah pemikiran maupun praktik di lapangan.

[45] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 188-189.
[46] Bakri dan Mudhofir, *Jombang Kairo,* h. 27.

Pribumisasi Islam

Sebuah tema yang begitu erat dikaitkan dengan Gus Dur adalah "pribumisasi Islam". Seperti kebanyakan pemikirannya yang lain, tema pribumisasi Islam juga menuai kontroversi dari banyak kalangan Islam. Kontroversi itu muncul salah satunya seputar kekhawatiran timbulnya sinkretisme yang menyebabkan "ketidakmurnian" pemikiran dan praktik keislaman di Indonesia. Gus Dur persis berpandangan sebaliknya. Baginya, "Islam telah mengalami perubahan-perubahan besar dalam perjalanan sejarahnya. Bukan ajarannya, melainkan penampilan kesejarahan itu sendiri, meliputi kelembagaannya. …pembaharuan demi pembaharuan dilancarkan, semuanya mengajukan klaim memperbaiki fiqh dan menegakkan 'hukum agama yang sebenarnya', dinamakan Syari'ah. Padahal kaum pengikut fiqh dari berbagai mazhab itu juga menamai anutan mereka sebagai syari'ah."[47]

Artinya, niat akan "penyatuan" pandangan Islam lewat "formalisme" yang disokong oleh negara-negara kaya Arab menjadi tak mungkin. "Kemurnian" Islam yang dicita-citakan tak lebih dari sekdar isapan jempol belaka. Hal ini tak bisa dibantah mengingat Islam sendiri telah berkembang sedemikian rupa sehingga tak bisa lagi dibedakan mana yang murni Islam dan mana yang cangkokan.

Lebih lanjut, Gus Dur menyatakan, "sekarang ada sekian republik dan sekian kerajaan mengajukan klaim sebagai 'negara Islam'. Ironisnya dengan ideologi politik yang bukan saja saling berbeda melainkan saling bertentangan dan masing-masing menyatakan diri sebagai 'ideologi Islam'."[48] Artinya, tak ada ideologi negara yang tunggal dalam Islam, atau Islam sendiri memang tidak mengharuskan umatnya untuk menjadikan Islam sebagai sistem yang mengatur urusan bernegara di antaranya. Singkatnya, pada dirinya sendiri Islam memang tidak bisa dibuat seragam. Tak mungkin membuat satu bentuk formalisme Islam yang dapat dipakai oleh semua penganut Islam di seluruh dunia. Oleh karena itu, dalam buku *Islamku, Islam Anda, Islam Kita,* Gus Dur menyatakan bahwa Islam sesungguhnya tidak mewajibkan adanya sebuah sistem mandiri yang misalnya disebut "sistem Islam". Dengan

[47] Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan," *Tempo,* 16 Juli 1983.
[48] Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan."

begitu, berarti tidak ada keharusan untuk mendirikan sebuah negara Islam.[49]

Alasan-alasan itulah yang melatarbelakangi pemikiran dan maklumat Gus Dur soal "pribumisasi Islam". Pertanyaan dasar proposal pribumisasi Islam Gus dur adalah bagaimana melestarikan akar budaya-budaya lokal yang telah memiliki Islam di negeri ini? Pertanyaan ini dimunculkan mengingat kian merebaknya isu arabisasi Islam di seluruh belahan dunia, yang dengan kata lain dikenal dengan sebutan formalisasi Islam. Tujuan pribumisasi sendiri adalah "membangkitkan kesadaran akan perlunya dipupuk kembali akar-akar budaya lokal dan kerangka kesejarahan kita sendiri, dalam mengembangkan kehidupan beragama Islam di negeri ini,"[50] demikian tulis Gus Dur.

"Yang dipribumikan", kembali Gus Dur menegaskan, "adalah manifestasi kehidupan Islam belaka. Bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan 'Qur'an Batak' dan 'Hadis Jawa'. Islam tetap Islam di mana saja berada. Namun tidak berarti semua harus disamakan 'bentuk-luar'nya."[51] Karena itu, menurut Gus Dur, sama sekali tak berlebihan dan tak salah jika Islam mengalami pribumisasi di negara dan bangsa manapun.

Dengan pribumisasi, Islam yang dipraktikkan di daerah tersebut tidak lantas menjadi tidak, atau minimal kurang, sempurna. Bagi Gus Dur, "kesempurnaan sistem Islam sebagai agama, tidak didasarkan pada kekuatan atau wewenang lembaga tertentu, melainkan pada kemampuan akal manusia untuk melakukan perbandingan sendiri-sendiri. …kesadaran pluralistik seperti inilah yang harus kita pelihara dan bukannya lembaga tertentu seperti negara yang harus kita sandari.[52]

Pluralisme dan Advokasi Etnis Minoritas

Gus Dur dikenal luas sebagai tokoh pluralisme Islam. Ia sadar betul akan ketaktunggalan Islam. Islam tidak hanya sebagaimana yang

[49] Abdurrahman Wahid, *"Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi,* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. 7.
[50] Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan."
[51] Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan."
[52] Wahid, *"Islamku, Islam Anda, Islam Kita,"* h. 14.

dipraktikkan di jazirah Arab, negeri asalnya, melainkan juga seluruh praktik keislaman yang terdapat di berbagai bangsa dan negara. Lebih dari itu, pluralisme Gus Dur tidak hanya ia terapkan di internal Islam, melainkan meluas hingga dalam hubungan dengan agama lain. Di Indonesia sendiri, sebagai contoh, lebih jauh Gus Dur kemudian tampil menjadi sosok yang secara gigih membela eksistensi dan hak kelompok-kelompok minoritas yang kerap luput dari perhatian negara yang dikuasasi oleh kelompok mayoritas. Misalnya, ia menjadi pembela eksistensi dan hak etnis Tionghoa dan Agama Konghucu, ia juga secara konsisten, diikuti beberapa anak muda NU, untuk melakukan "rehabilitasi" atas eks tahanan dan narapidana politik Partai Komunis Indonesia (PKI) dan keturunannya.

Sikap yang melekat dan muncul pada diri Gus Dur yang pluralis itu sesungguhnya sama sekali tidak aneh, meski ia berlatar tradisi keluarga yang kental dengan dunia Islam dan pesantren. Tak mengherankan karena sejak kecil, ia diberikan contoh kehidupan terbuka dan menghargai segala jenis perbedaan dari sang ayah. Ayahnya menerima tamu dari berbagai macam latar belakang suku, bahasa, dan agama yang datang ke rumahnya dengan ramah. Kehidupan keluarga memang menjadi salah satu penyumbang terbesar pemikiran plural dan liberal yang melekat pada diri Gus Dur.[53] Di samping itu, sebagai orang yang mengerti fiqih secara mendalam, tradisi fiqih yang selalu memberikan alternatif atas pemutusan hukum juga membuat Gus Dur selalu berpandangan plural, tak ada ruang yang membawa pada keputusan tunggal, apalagi absolut.[54]

Berbekal itu, ditambah bacaannya yang kaya dari literatur baik Barat maupun Islam, konsistensi Gus Dur terhadap pluralisme di Indonesia seolah tak pernah lekang oleh waktu. Hingga kondisi paling mutakhir, Gus Dur masih terus memperjuangkan dan membela pluralisme kehidupan berbangsa, bernegara dan beragama di Indonesia. Salah satunya terlihat pada lembaga yang didirikannya, The Wahid Institute, yang memiliki slogan *seeding plural and peaceful*

[53] Di samping keluarga yang mengajarkan kehidupan terbuka dan bebas mempertanyakan segala sesuatu, faktor pembentuk pemikiran liberal Gus Dur adalah nilai-nilai sufistik Islam tradisional Indonesia dan budaya plural dan egaliter Masyarakat Indonesia. Pendapat ini diutarakan oleh Greg Barton dengan mengutip buku yang disunting oleh John L. Esposito, *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society,* pada tulisan "Indonesia; Islam and Cultural Pluralism." Lihat Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 135.

[54] Lihat wawancara JIL dengan Rumadi dan Abdul Moqsith Ghazali, "Dr. Rumadi dan Abdul Moqsith Ghazali: Gusdur adalah Jendela, Garansi, Lokomotif," pada http://islamlib.com/id/artikel.

Islam. Islam yang menyerukan kedamaian, bukan perang, dan menghargai perbedaan itulah yang ia suarakan. Dengan begitu, wajar kalau kemudian Gus Dur juga menjadi tokoh yang paling lantang berkonfrontasi dengan kelompok Islam fundamentalis, kelompok Islam yang kerap menebar teror dan kebencian terhadap yang lain, yang menurutnya berbeda dan karenanya menyimpang, yang terdapat tidak hanya di Indonesia tetapi juga di seluruh dunia.

Bagi Gus Dur, pluralisme adalah harga mati. Niat mendirikan negara Islam di Indonesia adalah bentuk dari pemaksaan salah satu agama atas agama dan kelompok lain. Ini jelas bertentangan dengan asas negara, Pancasila dan UUD 1945, yang telah disepakati oleh para pendiri negara yang sadar betul akan pluralitas bangsa Indonesia. Karenanya, Gus Dur menjadi salah satu pengusung penerapan Pancasila sebagai asas organisasi ketika NU pertama kali berada di bawah kepemimpinannya. Ketika ia aktif di bidang politik, wawasan kebangsaannya membuatnya kembali menjadikan Pancasila sebagai asas partai yang didirikannya. Bagi Gus Dur, Pancasila adalah benang merah perekat hubungan berbagai agama, ras, bahasa, dan seluruh perbedaan yang ada yang melingkupi bangsa Indonesia. Di tangan Gus Dur, Pancasila menjadi sesuatu yang mewakili sejenis agama sipil yang sekaligus mendorong maju nilai-nilai pencerahan, termasuk demokrasi dan pemerintahan yang dapat dipertanggungjawabkan, dan melindungi kebebasan individu untuk memilih kepercayaannya sendiri.[55]

Pandangan serupa Gus Dur juga diperlihatkan oleh K.H. Imam Ghazali Said, MA., tokoh NU Jawa Timur dan Pemimpin Pondok Pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, Jawa Timur yang memandang bahwa Indonesia bukan negara agama, tetapi negara yang dijiwai oleh nilai-nilai agama.[56] Wahyuddin Halim, MA., Dosen Jurusan Fakultas Ushuluddin, di UIN Alauddin Makassar, Sulawesi Selatan memiliki pandangan yang tak jauh berbeda. Ia memang memahami Islam berbicara tentang politik, tetapi bukan politik kekuasaan dan politik mengatur kekuasaan dan politik mengatur kekuasaan. ”Yang lebih penting adalah etika kekuasaan politik. Artinya, bagaimana kekuasaan itu bisa menciptakan masyarakat madani.” Wahyuddin memang mengakui bahwa agama berperan dalam politik, tetapi bukan bentuk

[55] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 182.

[56] Wawancara dengan K.H. Imam Ghazali Said di Pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 10 Juli 2009.

menawarkan konsep-konsep atau bentuk-bentuk kekuasaan politik seperti negara, dewan perwakilan dan seterusnya. Melainkan bahwa warga negara turut menentukan dalam format politik yang akan dijalankan. Dalam negara yang mayoritas Muslim misalnya, kekuasaan akan diwarnai nilai-nilai Islam, tetapi tidak dilembagakan. Jadi, rohnya adalah agama warga mayoritas.[57]

Meski banyak kalangan NU yang mendukung dan pemikiran Gus Dur, banyak Muslim lain di luar NU yang antipati dengan gagasan-gagasan Gus Dur. Di antaranya adalah K.H. Maman Abdurrahman yang mengatakan bahwa orang seperti Gus Dur harus dipisahkan dari komunitas NU, bahkan ia setuju sebagian kelompok yang menghalalkan darahnya karena ia (Gus dur) menjadi agen Yahudi dan Nasrani.[58]

Masdar F. Mas'udi

Intelektual Islam tradisional yang muncul pasca-Gus Dur lebih menamakan dirinya sebagai representasi dari kalangan postradisional Islam dan Islam progresif. Beberapa tokohnya memiliki lingkaran aktivitas di seputar Lakpesdam NU, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), The Wahid Institute, dan beberapa LSM lainnya. Sebagiannya lagi sering diidentifikasi sebagai representasi dari kalangan Islam liberal. Salah seorang tokoh NU yang cukup berpengaruh pada masa kini adalah Masdar F. Mas'udi. Ia adalah Ketua PBNU dan Direktur Eksekutif P3M. Sebuah LSM pioneer yang memiliki konsentrasi utama pada pengembangan pesantren dan masyarakat. Untuk mewujudkan itu, beberapa isu strategis menjadi program andalannya. Misalnya: Islam emansipatoris, gerakan anti korupsi berbasis pesantren, dan pemberdayaan pemerintahan santri.

Sekilas Biografi

Masdar Farid Mas'udi lahir di dusun Jombor, Cipete, Cilongok, Purwokerto, pada 1954. Ayahnya, Mas'udi bin Abdurrahman, adalah seorang kyai masyarakat yang kerap mengisi majlis ta'lim dari kampung ke kampung. Jombor sendiri dikenal sebagai salah satu basis

[57] Wawancara dengan Wahyuddin Halim, MA., di UIN Alauddin Makassar, Sulawesi Selatan, 5 Juli 2009.

[58] Wawancara dengan K.H. Maman Abdurrahman, di Pesantren Gunung Puyuh, Sukabumi Jawa Barat, 5 September 2009.

pesantren salaf yang dirintis oleh kakek moyang Masdar, Mbah Abdussomad. Makam sang mbah ini hingga sekarang masih selalu diziarahi oleh masyarakat Islam Banyumas.

Setamat sekolah Dasar (diselesaikan selama 5 tahun), Masdar langsung dikirim ayahnya ke Pesantren salaf Tegalrejo, Magelang, di bawah asuhan Kyai Khudlori. Kemudian ia pindah ke Pesantren Krapyak, Yogyakarta, untuk berguru kepada Kyai Ali Maksoem, Rois Am PBNU pada 1988 – 1999. Meskipun dari Tegalrejo baru menyelesaikan pendidikan setara dengan kelas III Tsanawiyah, di Krapyak, Masdar langsung diterima di kelas III Aliyah. Ia lantas menamatkannya pada 1970.

Masdar dinasehati oleh Mbah Ali untuk tidak langsung ke IAIN, melainkan terlebih dahulu mengajar dan menjadi asisten pribadi Kyai , terutama dalam tugas-tugasnya sebagai Dosen luar biasa di IAIN Sunan Kalijaga. “Saya sering ditugasi oleh beliau untuk membacakan skripsi calon-calon sarjana IAIN dan membuat pertanyaan-pertanyaan yang relevan untuk diujikan,” demikian kenang Masdar. Dengan posisinya itu, Masdar tentu memperoleh kesempatan langka untuk memanfaatkan perpustakaan pribadi Mbah Ali yang berisi kitab-kitab pilihan, baik yang *salaf* (klasik) maupun yang *khalaf* (modern).

Akhirnya, pada 1972, sambil tetap tinggal dan mengajar di Pesantren Krapyak, Masdar melanjutkan studi ke Fakultas Syariah IAIN Yogyakarta, jurusan Tafsir Hadits. Di masjid Jami’ IAIN, Masdar sempat menggelar tradisi baru pengajian kitab kuning dengan mengajar *Alfiyah* untuk kalangan mahasiswa.

Berbagai seminar ilmiah telah diikutinya sebagai pembicara mewakili sudut pandang Islam, baik dalam maupun luar negeri. Antara lain, di Manila dan Mindanao (Filipina), di Kuala Lumpur (Malaysia), Singapura, Kairo (Mesir), Sidney (Australia), Belanda dan Denmark. Selain itu Masdar juga pernah mengadakan kunjungan ke pusat-pusat keagamaan di Amerika Serikat selama 5 pekan pada 1986.

Masdar memiliki deretan kiprah pengalaman keorganisasian sejak usia muda. Jejak rekamnya di bidang ini diawali ketika pada 1972-1974 ia dipilih sebagai Ketua Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Komisariat Krapyak, Yogyakarta. Selanjutnya, pada 1976-1978 terpilih sebagai Sekjen Dewan Mahasiswa IAIN Sunan

Kalijaga Yogyakarta. Sebagai aktivis mahasiswa di masa otoritarianisme Orde Baru, Masdar juga pernah ditahan bersama 9 tokoh aktivis mahasiswa lainnya di markas Pomdam Jawa Tengah, Semarang selama lebih dari 5 bulan. Penahanan tanpa peradilan itu dilakukan karena 'dosa' memimpin demo anti korupsi menjelang Sidang Umum MPR 1978.

Setelah menamatkan kuliah di IAIN Yogya pada 1980, dua tahun kemudian Masdar hijrah ke Jakarta. Ia kemudian terpilih sebagai Ketua I Pengurus Besar PMII periode 1982-1987, mendampingi Muhyidin Arubusman sebagai Ketua Umum. Di Jakarta ini, Masdar juga pernah bekerja untuk Lembaga Missi Islam NU sambil menjadi wartawan di beberapa media masa ibu kota. Pada 1985, pasca-muktamar Situbondo, bersama dengan Kyai Irfan Zidni, Masdar ditunjuk sebagai asisten Ketua Umum (Gus Dur) dan Ra'is Aam di bidang Pengembangan Pemikiran Keagamaan.

Pada pertengahan 1980-an, Masdar juga tergabung ke dalam sebuah LSM bernama Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M). Sebagai kordinator program pada LSM ini, Masdar sempat menerbitkan Jurnal *Pesantren*, yang sekaligus menjadi jurnal ilmiah pertama dan satu-satunya yang terbit antara 1984-1990. Di lain pihak, didukung oleh Rabithah Ma'ahid Islami (RMI) di bawah duet kepemimpinan (alm) K.H. Imran Hamzah dan (alm) K.H. Wahid Zaini, Masdar juga merintis kajian khazanah keislaman salaf melalui berbagai halaqah.

Dimulai dari halaqah Watucongol pada 1989 dengan tema "Memahami Kitab Kuning secara Kontekstual," kegiatan itu terus bergulir ke berbagai daerah dengan keikutsertaan para kyai baik yang sepuh maupun yang lebih junior. Salah satu di antara outputnya yang monumental adalah rumusan Metode Pengambilan Hukum yang menjadi keputusan Munas NU Lampung pada 1992.[59]

Saat ini, kegiatan sehari-hari Masdar selain sebagai Ketua PBNU juga sebagai Direktur Eksekutif P3M Jakarta, Anggota Dewan Etik Indonesian Corruption Wacth (ICW), Komisi Ombudsman Nasional (KON), dan membina pesantren Al-Bayan di kampung Cikiwul, Pancoran Mas, Cibadak, Sukabumi. Kini, menjelang Muktamar PBNU

[59] Biografi ringkas Masdar pada tulisan ini disarikan dari tulisan di web pribadinya pada www.masdarmasudi.com. Dapat juga dilihat pada http://pmiikomfaksyahum.wordpress.com.

2009, Masdar tampil menjadi salah satu kontestan calon ketua umum organisasi tersebut untuk menggantikan K.H. Hasyim Muzadi yang telah memimpin selama dua periode berturut-turut.

Agama Keadilan dan Islam Progresif

Salah satu tema besar yang menjadi konsentrasi Masdar adalah keadilan sosial. Perhatian besar atas tema itu jugalah yang membuat Masdar kemudian digolongkan sebagai intelektual Islam tradisional berhaluan progresif. Di mata Masdar, soal *social justice* yang sejatinya bersemayam dalam ajaran Islam kini menampilkan diri tak lebih sebagai kegiatan ritual karitatif, yang hampir menghilangkan aspek praksis-sosial berupa pemberdayaan berskala universal. Salah satunya terlihat pada kasus zakat. Zakat, selama berabad-abad, hanya dipahami sebagai ibadah ritual (*mahdlah*) tahunan. Distribusi dan penggunaannya hanya diterima dan dinikmati oleh masyarakat untuk hal-hal berskala mikro, bersifat santunan (karitas) belaka, dan eksklusif untuk kalangan muslim.[60] Aspek dikotomis dan kecenderungan komunal yang melekat pada praktik zakat (hanya untuk kelompok sendiri), di mata Masdar, sejatinya hanya akan melecehkan Islam yang memiliki prinsip utama *rahmatan lil `alamin* (rahmat untuk semua). Dengan prinsip itu, semestinya, aspek sosial zakat juga bisa dirasakan oleh orang lain di luar Islam.

Masdar kemudian menawarkan sebuah alternatif pemikiran yang sangat radikal pada masanya dengan mengatakan bahwa zakat tidaklah harus dilaksanakan dengan cara yang selalu dianggap benar oleh masyarakat Muslim. Sistem perpajakan modern dalam suatu negara kesejahteraan mungkin dapat menggantikan zakat. Artinya, pembayaran dan penyaluran pajak secara bertanggung jawab untuk kesejahteraan rakyat sama dengan pelaksanaan kewajiban agama seperti zakat.[61] Masdar lantas memperkuatnya dengan mengatakan bahwa zakat pada tataran filosofis adalah ajaran keadilan, dan pada tataran kelembagaan adalah ajaran kenegaraan. Itu berimplikasi sosial dan politis yang luas. Di antaranya, pajak tidak lagi dipahami sebagai keharusan sekular, dan karenanya memiliki pesona *ubudiyyah* (hubungan vertikal). Dan negara, sebagai administrator pajak, terikat

[60] Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam,* (Jakarta: P3M, 1991).
[61] Barton, *Biografi Gus Dur,* h. 192.

oleh moral agama untuk mendistribusikannya sebaik mungkin demi kemaslahatan publik dan keadilan semesta.[62]

Perhatian Masdar atas hal itu dituangkan dalam buku *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (1991). Karya Masdar lain yang memperlihatkan sisi keadilan dan pemberdayaan dalam Islam adalah *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (1997).[63] Kedua buku tersebut sejatinya berpangkal pada prinsip *mashlahah* (kemaslahatan) yang menjadi sentral dalam fiqh Islam. Perhatian serius pada aspek kemaslahatan yang selaras dengan keadilan sosial yang diusung Masdar sendiri berpangkal pada tujuan Islam bagi umat manusia, yakni memperoleh kebahagian lahir-bathin, duniawi-ukhrawi. Tujuan holistik Islam itu, di mata Masdar, tak lain mencerminkan prinsip kemaslahatan. Keyakinan demikian dikatakan Masdar dalam sebuah tulisannya di Jurnal *Ulumul Quran* bahwa "sejak awal *syariah* Islam sebenarnya tidak memiliki basis (tujuan) lain kecuali "kemaslahatan manusia". ...Tetapi keterikatan yang berlebihan terhadap teks (*nash*), seperti dipromosikan oleh paham ortodoksi, telah membuat prinsip kemaslahatan hanya sebagai jargon kosong, dan *syariah* telah menjadi tujuan bagi dirinya sendiri."[64]

Dari ungkapan Masdar di atas dapat diketahui bahwa prinsip maslahat yang terkait erat dengan kontekstualisasi dan progresivitas pemikiran sejatinya menjadi elan utama dalam hukum Islam. Menguatnya kelompok tekstualis selama berabad-abad perjalanan sejarah Islam menyebabkan tafsir atas *nash* menjauh dari elan itu. Pada titik inilah kemandegan dan *taqlid* yang mempengaruhi begitu besar stagnasi peradaban Islam itu seolah mendapatkan pelembagaannya. Masdar, bermodal penggalian mendalam atas prinsip dasar ajaran Islam, dibantu pandangan ulama-ulama reformis-moderat pendahulunya, berusaha mendobrak itu dengan mengajukan proposal "Agama Keadilan". Sebuah pemikiran keagamaan yang berprinsip pada efek keadilan dan kemaslahatan untuk sebesar-besarnya umat manusia.

---

[62] Kelik M. Nugroho, Ardi Bramantyo, "Menunggu Zakat Versi Masdar," lihat lebih lengkap pada http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1999/01/19.

[63] Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997).

[64] Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan *Syariah*", *Ulumul Quran,* no. 3, vol. VI, 1995, h. 94.

Bagi Masdar, di dalam konsep Islam, tujuan kehidupan bermasyarakat adalah *'al-adalah,* yakni terciptanya keadilan untuk semua. Maka syariat secara sosial adalah segala tatanan kehidupan masyarakat, baik ekonomi, politik, maupun lainnya, yang menuju pada terciptanya masyarakat yang adil. Syariat Islam akan terdapat pada sistem apapun yang disitu ada jaminan terhadap keadilan.[65] Terkait dengan aplikasi konsep keadilan dalam beragama di tengah konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, maka yang harus dilakukan oleh umat Islam yang sangat berhasrat menerapkan syariat agamanya, menurut Masdar, adalah pertama, ikut melakukan proses transformasi tatanan bangsa, baik kehidupan politik, ekonomi, maupun sosial, menuju sebuah tatanan yang lebih menjamin keadilan dan menjamin hak-hak seluruh warga negara. Kedua, baru membicarakan sanksi-sanksi bagi orang yang melanggar.[66] Artinya, menurut Masdar, umat Islam semestinya mengedepankan substansi ajaran Islam ketimbang tampilan simboliknya dan lebih mengutamakan syariat yang positif ketimbang yang negatif, tuntaskan dulu soal keadilan, baru membicarakan hukuman.

Pelajaran dan konsentrasi pada tema keadilan ini tentu tak bisa dilepaskan dari aktivitas utama dan pengalaman Masdar di dunia LSM yang membesarkannya. Dari pengalaman itu ia melihat bahwa telah terjadi ketimpangan antara ajaran dengan kenyataan sosial umat Islam. Di satu sisi, ajaran Islam mengamanatkan untuk senantiasa berbuat adil dan memberikan kemaslahatan yang sebanyak-banyaknya bagi umat manusia, sementara pada sisi lain, di kehidupan riil, terdapat banyak sekali umat manusia, tidak hanya Islam, yang berada pada keadaan serba kekurangan. Kondisi demikian, menurut Masdar, menggambarkan betapa umat Islam telah mengabaikan amanat sosial (*kekhalifahan*)-nya yang begitu jelas termaktub dalam ajaran agama.[67] Oleh karena itu, secara tegas Masdar memaknai konsep Agama Keadilan-nya sebagai upaya penegakkan kembali bangunan sosial dan kemanusiaan Islam dari timbunan puing-puing kesejarahannya.[68]

---

[65] Luthfi Assyaukanie (peny.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia,* wawancara oleh Ulil Abshar-Abdalla berjudul "Keadilan Dulu, Baru Potong Tangan," (Jakarta: JIL, 2002), h. 102-103.

[66] Assyaukanie (peny.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia,* h. 103.

[6767] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris,* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 97.

[68] Fuad, *Hukum Islam Indonesia,* h. 97.

Gagasan-gagasan Masdar terasa aktual ketika munculnya keinginan sejumlah daerah untuk menerapkan aturan yang berbasis ajaran Islam melalui berbagai peraturan daerah yang kerap disebut "perda syariah". Tentang adanya gerakan untuk menerapkan syariat Islam melalui perda, Ahmad Zuhdi, pengurus Muhammadiyah Surabaya melihat berdirinya negara Islam atau khilafah Islamiyah, seperti yang dikhawatirkan banyak pihak akhir-akhir, akan sulit tercitpta. Tapi, menurutnya, "Semangat seperti itu perlu kita hargai. Paling tidak, adanya gerakan semacam itu akan menggugah semangat kaum Muslim untuk menggali bagaimana sebenarnya konsep khilafah Islamiyah itu, bagaimana mengatur negara sesuai semangat Islam itu. Ini manfaat dari gerakan tersebut yang bisa kita ambil."[69]

Meski terdapat sejumlah kalangan yang mendukung penuh gagasan implementasi syariat Islam secara formal melalui berbagai perda di sejumlah daerah, tak sedikit kalangan yang kritis dan melihat implementasi tersebut tidak perlu. Abd A'la, Dosen Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Jawa Timur, menganggap kehadiran gerakan syariat Islam itu lebih pada formalisasinya, bukan pada substansinya. Ia melihat gerakan tersebut potensial mengancam multikulturalisme dan hak-hak kaum minoritas.[70] Ketua MUI NTB Saiful Muslim, memandang syariat Islam itu bagus, tapi formalitasnya tidak. Menurutnya, dalam kehidupan sehari-hari kita selau dan sudah melaksanakannya, seperti shalat, puasa, dan lain sebagainya. "Kalau ingin diberlakukan dalam konteks negara, akan sulit karena kita hidup di negara yang multi-agama, tidak hanya Islam.[71] Sementara K.H. Imam Ghazali Said, MA., pemimpin Pondok Pesantren An-Nur Wonocolo Surabaya, Jawa Timur, memandang gagasan penerapan syariat Islam tidak realistis. Akan ada banyak kendala dan kesulitan yang bakal dihadapi. Tidak hanya tantangan umat di luar Islam, tapi juga oleh umat Islam sendiri, karena ukuran atau prosedurnya tidak jelas dan tidak mudah.[72]

Ada pula yang lebih bersetuju pada upaya penerapan syariat Islam secara kultural, bukan melalui gerakan politik. Pendapat ini

[69] Wawancara dengan Ahmad Zuhdi di Surabaya, 3 Agustus 2009.

[70] Wawancara dengan Abd A'la di Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Jawa Timur, 5 Agustus 2009.

[71] Wawancara dengan Ketua MUI NTB Saiful Muslim, di Mataram, NTB, 27 Juli 2009.

[72] Wawancara dengan K.H. Imam Ghazali Said di Pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 10 Juli 2009.

misalnya dikemukakan oleh Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makassar Dr. Musafir. Menurutnya, gerakan formalisasi syariat Islam harus dilihat dalam konteks politik: apakah menguntungkan atau tidak. Dalam Pasal 29 UUD 1945, negara menjamin kebebasan warga negara... Kebebasan yang dimaksud adalah individu, bukan kelompok atau institusi. Jadi, saya lebih cenderung dalam gerakan kultural, karena bentuk negara NKRI sudah final.[73]

M. Dawam Rahardjo

Dawam Rahardjo adalah intelektual Islam yang sedikit saja mempunyai rekam jejak pendidikan pesantren secara formal. Namun demikian, Dawam dikenal sebagai tokoh yang berhasil mencetak segudang intelektual alumni pesantren berpemikiran progresif-liberal. Di samping itu, ia sendiri begitu produktif menulis tema-tema pemikiran sosial keagamaan, terutama seputar Islam, pesantren, ekonomi Islam, pluralisme, hak asasi manusia, dan tema-tema sosial kemasyarakatan lainnya. Satu lagi bentuk konsistensi dan integritas intelektual-aktivis Dawam adalah advokasinya yang seolah tak pernah berhenti terhadap kalangan minoritas, baik minoritas agama, etnis, maupun gender. Atas jasanya itulah Dawam kemudian mendapat tempat yang istimewa di kalangan pemikir pembaruan Islam Indonesia. Membahas tema pembaruan Islam Indonesia pun rasanya tak lengkap kalau tidak menyertakan ulasan tentang diri dan pemikirannya.

Dawam terlahir di kampung Baluwarti, Solo, pada 20 April 1942,[74] dengan nama lengkap Mohammad Dawam Rahardjo. Ayahnya, Juwaeni yang setelah menunaikan ibadah haji berganti nama menjadi Mohammad Zuhdi Rahardjo, adalah seorang pengusaha batik dan tenun. Ia juga seorang santri alumni pendidikan Manba'ul Ulum. Latar belakang sang ayah menerbitkan keinginan agar si anak juga kelak menjadi pengusaha. Namun, perjalanan sejarah menyatakan lain. Dawam yang sejak kecil gemar membaca kemudian lebih memilih jalur intelektual sebagai aktivitas utamanya.

Latar belakang santri keluarganya membuat Dawam sudah diperkenalkan dengan ilmu-ilmu agama sejak dini. Sejak kanak-kanak

[73] Wawancara dengan Dr. Musafir, Msi, di UIN Alauddin, Makassar, Sulawesi Selatan, 6 Juli 2009.

[74] Ali-Fauzi, dkk. (ed.), *Demi Toleransi,* h. 3.

juga Dawam sudah bisa mengaji al-Quran dan hafal surat *Juz Amma*. Ia belajar di Busthanul Athfal Muhammadiyah, kemudian Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah di Masjid Besar Solo. Bersamaan dengan itu, ia juga mengikuti sekolah umum di al-Rabithah al-Alawiyyah yang mayoritas anak didiknya adalah keturunan Arab. Dawam lantas masuk Sekolah Rakyat (setaraf SD) di Loji Wetan, langsung ke kelas 2. Sore harinya mengikuti Madrasah Diniyah al-Islam dari kelas 3 sampai tamat.

Sebelum masuk SMP, Dawam mendapatkan pendidikan agama dari al-Islam, belajar ke KH. Ali Darokah, dan sempat mengenyam pendidikan pesantren di al-Munawwir, Krapyak. Pendidikan menengah (SMP) Dawam lalui di SMP 1 Solo. Kemudian ia melanjutkan ke SMA CV di Manahan. Di sini Dawam aktif di sebuah organisasi pelajar bernama Pelajar Islam Indonesia (PII). Berkat aktivitasnya di organ ini, ditunjang dengan kemahirannya berbahasa Inggris, Dawam akhirnya dapat mengikuti program American Field Service (AFS).

Dawam kemudian diterima di Fakultas Ekonomi Universitas Gadjah Mada (UGM). Ia aktif di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) bersama teman-teman yang kemudian tergabung ke dalam sebuah forum diskusi bernama *Limited Group.*[75] Teman-temannya di sini adalah Ahmad Wahib dan Djohan Effendi. Selain menjadi instruktur pada Latihan Kader dan dikenal sebagai "ideolog" HMI Yogya, sejak duduk di bangku mahasiswa ini Dawam juga telah dikenal secara nasional berkat tulisan-tulisannya di *Mercu Suar, GEMA Mahasiswa,* dan terutama di tabloid nasional mingguan, *Mahasiswa Indonesia*.

*Dawam, LSM, dan Kaderisasi Santri Progresif-Libera*l

Pada 1969, Dawam lulus dari FE. UGM. Ia kemudian diterima bekerja di bank of America (BoA) selama dua tahun. Setelah itu, ia lebih tertarik dengan dunia riset dan intelektual. Ia pun kemudian bergabung dengan Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES). Di sini, dawam aktif mulai menjadi seorang Staf sampai Direktur Utama pada usia 38 tahun. Dari sinilah Dawam kemudian banyak bersinggungan dengan dunia LSM, memprakarsai pendirian banyak LSM, banyak bersinggungan dengan

[75] Uraian lebih rinci tentang forum diskusi, kegiatan, dan pemikiran para tokoh Limited Group ini dapat dibaca pada buku Ahmad Wahib, *Pergolakan pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES).

pengembangan industri kecil dan pesantren. Ia banyak berkenalan dengan kyai-kyai pengasuh pesantren dan banyak menulis tentang ekonomi Islam dan pesantren.

Keakrabannya dengan wacana Islam dan pesantren sejatinya tak aneh mengingat dirinya sejak kecil hidup di lingkungan yang amat dekat dengan budaya pesantren. Di tambah lagi, semasa di LP3ES, dan kelak di LSAF, ia banyak berdiskusi dan melakukan riset bersama para "junior"-nya yang berasal dari IAIN yang mayoritas berlatar pesantren. Para "junior" yang mengaku Dawam tidak hanya sebagai senior melainkan "guru"-nya itu dapat disebutkan seperti Fachry Ali, Azyumardi Azra, Bahtiar Efendy, Mansour Faqih, M. Syafi'i Anwar, Budhy Munawwar-Rachman, Saiful Mujani, dan Ihsan Ali-fauzi. Mereka kini benar-benar menjadi alumni pesantren yang tidak lagi berpandangan tradisional-konservatif, melainkan progresif bahkan liberal. Mereka juga kini telah menjadi tokoh di masing-masing bidangnya. Sungguh sebuah "pengkaderan" yang paripurna.

Dawam memang tak muda lagi. Ia kini kerap sakit-sakitan dan mondar-mandir ke rumah sakit untuk memeriksakan kondisi kesehatannya itu. Namun, Dawam tetaplah seorang intelektual-aktivis.[76] Di masa tuanya ini ia tetap konsisten memperjuangkan dan membela kebebasan. Dawam adalah seorang pelopor pembela kebebasan.[77] Kepeloporannya itu terbukti lewat perannya yang sangat sentral sekaligus inspiratif di Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan dan Aliansi Bhineka Tunggal Ika. Di lapangan, hingga kini, Dawam membuktikannya dengan melakukan advokasi membela kebebasan Jamaah Ahmadiyah, Komunitas Eden, Kelompok Syi'ah, dan lain-lain. Dawam juga ikut turun ke jalan berdemonstrasi menentang pengesahan RUU APP (anti-pornografi dan

[76] Gabungan ideal intelektual sekaligus aktivis pada diri Dawam ini salah satunya diakui secara eksplisit oleh M. Syafi'i Anwar dalam tulisan "Pluralisme dan Amanah Kecendekiawanan: Belajar Bersama Dawam Rahardjo," pada buku yang diedit oleh Ihsan Ali-Fauzi, Syafiq hasyim, J.H. lamardy, *Demi Toleransi Demi Pluralisme: Esai-esai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo,* (Jakarta: Paramadina, 2007), h. 181-182. Di mata Anwar, Dawam adalah tipe orang yang selalu mempunyai "kegelisahan kreatif". Rasa keingintahuan intelektualnya (*intelectual curiosity*) diimbangi dengan etos kerja yang produktif. Makanya, meskipun ia aktif di banyak LSM dan sibuk dengan urusan teknis-administratif yang menyertainya, ia tetap rajin menulis, menganalisis perkembangan, dan merumuskan teori-teori, sampai merumuskan alternatif pemecahan masalah yang dihadapi. "Pada diri Dawam tergabung dua kekuatan sekaligus: pemikir dan pekerja," demikian tegas Anwar.

[77] Tim Redaksi, "M. Dawam Rahardjo: Sekelumit Riwayat Hidup," pada Ali-Fauzi, dkk. (ed.), *Demi Toleransi,* h. 21. Selanjutnya, uraian biografi Dawam Rahardjo pada tulisan ini sebagian besar diambil dari tulisan Tim Redaksi buku tersebut.

pornoaksi), yang menurutnya dapat membelenggu kreativitas, kebebasan, dan pembunuhan terhadap kelestarian budaya Indonesia.

Pemikiran dan ikhtiar Dawam memperjuangkan pluralisme memperoleh dukungan dari banyak Muslim di Indonesia. Ketua MUI NTB Saiful Muslim misalnya, menyatakan bahwa pluralisme adalah pandangan yang mangajak kita untuk hidup rukun dan berdampingan dengan agama-agama lain. Baginya, pluralisme agama dapat memupuk keberagaman yang menjadi kekayaan bangsa ini. "Toleransi dalam kehidupan bernegara dan kegiatan sosial adalah kekayaan yang harus terus dipupuk dan harus dimaknai secara rasional. Jadi, kita jangan salah mengartikan toleransi beragama akan memperlemah umat beragama.[78] Pandangan serupa diperlihatkan oleh Fawaizul Umam, Dosen Fakultas Dakwah IAIN Mataram, yang menegaskan bahwa pluralisme, semangat menghargai keberagaman, merupakan keharusan. Menurutnya, "Dalam agama kita tidak boleh memaksakan keyakinan kita kepada orang lain. Termasuk juga mengklaim orang sesat, kafir dan lain sebagainya.[79]

Sebelum konsentrasi di sekitar tema pluralisme dan hak asasi manusia, Dawam telah dikenal sebagai pemrakarsa pendirian beberapa lembaga swadaya masyarakat (LSM). Beberapa di antaranya adalah Lembaga Studi Ilmu-ilmu Sosial (LSIS), Lembaga Studi Pembangunan (LSP), Lembaga Kebajikan Islam "Samanhudi" (LKIS), Pusat Pengembangan Agribisnis (PPA), dan Yayasan Wakaf paramadina. Aktivitasnya di dunia LSM terekam mulai dari keterlibatannya sebagai Staf sampai menjadi Direktur di LP3ES, Direktur Utama di Pusat Pengembangan Agribisnis (PPA), Direktur pada *International Institute of Islamic Thought* (IIIT), *President of the board of directors* pada *International Forum of Islamic Studies* (IFIS), wakil ketua dewan pakar (1990-1995) dan Ketua (1995-200) Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), sampai hingga sekarang menjadi Ketua Yayasan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF).

Aktivitas organisasi yang juga cukup menyita perhatian Dawam adalah ketika ia dijadikan ketua Majelis Pembina Ekonomi Pengurus Pusat Muhammadiyah. Sebelumnya, Dawam malang melintang di kegiatan Muhammadiyah sampai menjadi intelektual kenamaan pada

[78] Wawancara dengan Ketua MUI NTB Saiful Muslim, di Mataram, NTB, 27 Juli 2009.
[79] Wawancara dengan Fawaizul Umam di IAIN Mataram, NTB, 25 Juli 2009.

organisasi massa Islam terbesar kedua di Indonesia itu dan menuai pro-kontra akibat beberapa pemikiran dan keputusan dalam keanggotaan dirinya pada organ tersebut.

Dawam adalah intelektual dan aktivis *par excellence.* Sebagai aktivis LSM dia dikenal bertangan dingin membidani dan membesarkan LSM-LSM. Sebagai intelektual ia membuktikannya dengan terus belajar dan menulis hingga ratusan tulisan dalam bentuk makalah dan buku telah ia terbitkan. Beberapa buku baik yang berupa kumpulan tulisan maupun buku utuh yang berhasil diterbitkan Dawam sejak dekade 80-an sampai dengan awal abad ke-21 di masa tuanya kini adalah *Esai-esai Ekonomi Politik* (LP3ES, 1983), *Pesanten dan pembaharuan* (LP3ES, 1984), *Insan Kamil: Konsep Manusia Menurut Islam* (Grafiti Press, 1985), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah* (P3M), *Transformasi Pertanian, Industrialisasi, dan Kesempatan Kerja* (UI Press, 1985), *Perekonomian Indonesia: Pertumbuhan dan Krisis* (LP3ES, 1987), *Deklarasi Makkah: Esai-esai Ekonomi Islam* (LP3ES, 1987), *Intelektual, Intelegensi, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Mizan, 1992), *Pragmatisme dan Utopia: Corak Nasionalisme Ekonomi Indonesia* (LP3ES), *Habibienomics: Telaah Pembangunan Ekonomi, Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Paramadina, 1996), *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi* (LSAF, 1999), *Islam dan Transformasi Sosial Budaya* (HIT dan LSAF, 2002), *Ekonomi Pancasila: Jalan Lurus Menuju Masyarakat Adil dan Makmur* (PUSTEP-UGM, 2004), dan *Paradigma al-Quran: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (PSAP, 2005).

Dari tulisan dan buku-buku di atas, tampak bahwa Dawam memiliki intensitas perhatian yang lebih terhadap wacana Islam, ekonomi Islam, dan pesantren. Kepakarannya di bidang itu menjadi faktor yang amat menentukan bagi perkembangan sekaligus peran dan posisinya di lingkaran intelektul-cendekiawan Islam Indonesia. Peran dan kontinuitasnya di LSAF, sebagai pelabuhan aktivitas pamungkasnya bersama organ-organ pengusung kebebasan dan pembela hak asasi manusia, menambah bobot intelektual-aktivis Dawam sekaligus pencetak "kader-kader" progresif-liberal menjadi tak terbantahkan. Demikianlah Dawam, sang begawan pluralisme dan aktivis pembela kebebasan beragama dan berkeyakinan itu.

Penafsiran Inklusif

Dawam, meski tidak mengambil pendidikan kesarjanaan di fakultas keagamaan atau belajar dalam jangka waktu yang lama di pesantren, memiliki pemahaman keislaman yang mumpuni. Hal itu terlihat dari keseriusannya menuliskan Ensiklopedi al-Quran yang diterbitkan secara berkala di Jurnal *Ulumul Quran* dan kemudian dibukukan dengan judul *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Paramadina dan Ulumul Quran, 1996). Budhy Munawwar-Rachman yang menjadi editor pada buku itu menyebut buku utuh karya Dawam tersebut sebagai sebuah manifesto Islam inklusif.[80]

Identifikasi Budhy terhadap karya Dawam itu tidak berlebihan, bahkan tepat. Tepat karena persis melalui buku itulah Dawam, dengan bentuk penyajian yang tematik dan menggunakan model pendekatan penafsiran historis-struktural,[81] sanggup menghadirkan bacaan terhadap al-Quran yang tidak hanya bersifat makro. Dengan model penafsiran yang dipilih Dawam, al-Qur'an menjadi benar-benar membumi dan memiliki sisi emansipatoris yang begitu jelas. Benar saja, karena menurut Dawam, sebagaimana dituliskan Syafii Anwar, Islam adalah ideologi pembebas yang bertujuan mewujudkan masyarakat egaliter, adil dan demokratis. Sebuah cita yang bagian utama dari domainnya adalah memang kehidupan di bumi.

Dalam *Ensiklopedi al-Quran,* Dawam mengupas tema-tema al-Quran tentang ajakan kepada agama tauhid, konsep *islam, iman, taqwa, hanif, din, jihad*, *syura*, pemerintahan, sampai konsep tentang kontrak sosial. Konsep-konsep tersebut dibahas secara mendalam oleh Dawam dalam payung besar inklusivisme pemahaman Islam. Dengan itu, penafsiran ala Dawam kerap berujung pada kesimpulan yang amat jauh dari model tekstualis seperti yang biasa dilakukan oleh kalangan Salafi Radikal, atau bahkan berbeda dari *output* penafsiran yang konvensional dalam Islam. Dawam betul-betul memperhatikan elan emansipatoris pada berbagai tema penafsirannya.

Tentang konsep Islam, misalnya, Dawam menyatakan bahwa Islam adalah agama penengah, umatnya disebut *wasith,* yaitu orang

[80] Budhy Munawwar-Rachman, "Ensiklopedi al-Quran: Sebuah Manifesto Islam Inklusif", dalam Ali-Fauzi, dkk. (ed.), *Demi Toleransi,* h. 143-166.

[81] Anwar "Pluralisme dan Amanah Kecendekiawanan," h. 183-184.

yang berdiri di tengah, yang karenanya bisa memberi penilaian yang adil. Menjadi agama penengah yang menegakkan keadilan menjadikan Islam sebagai agama yang bercorak dinamis. Ia dilambangkan dengan jihad di satu sisi, dan kelembutan dalam kedamaian di sisi yang lain.[82] Secara etimologis, sebagaimana dipahami kalangan inklusif yang lain, kata *islam*, menurut Dawam, adalah bentuk *mashdar* (kata kerja yang berbentuk benda) yang berarti pasrah kepada Allah.[83] Pengertian universal dari kata *islam* yang dipakai Dawam ini membawa implikasi pada pemahaman yang amat terbuka. Ia menjadi dapat disematkan kepada siapapun yang memiliki dan bersikap pasrah kepada Allah. Inilah yang membuat Dawam sampai pada kesimpulan bahwa Islam sejatinya memiliki titik temu yang begitu rapat dengan dua agama tradisi abrahamik lainnya: Yahudi dan Kristiani.[84] Pada titik inilah pandangan Islam yang inklusif dan pluralis dari Dawam, salah satunya mendapatkan konfirmasinya.

Sementara elan emansipatoris dari tafsir ala Dawam terkonfirmasi misalnya dari bahasannya tentang konsep *iman. Iman,* yang satu akar kata dengan *aman*, secara etimologis bermakna percaya. Oleh Dawam, sebagaimana dituliskan Budhy, rasa aman diperoleh lewat keyakinan dan kesadaran seseorang bahwa dia benar-benar "bersandar" kepada Yang Maha Kuasa.[85] Dan jika sudah demikian, maka seseorang yang beriman akan diliputi oleh rasa aman, tanpa rasa khawatir dan takut dalam hidup. Dengan demikian, iman, bagi Dawam, akan menerbitkan satu kondisi psikologis yang lain, yakni harapan. Karena itu Allah disifati dengan *al-shamad*, yang artinya tempat menggantungkan harapan. Namun, selain itu, konsekuensi penting dari dimilikinya iman oleh seseorang adalah kehadiran pembebasan. Inilah sisi emansipatoris dari *iman*. Pembebasan berkorelasi positif dengan peningkatan kualitas diri. Dengan beriman, yang berarti hanya memusatkan orientasi transendental kepada Allah dan setara dengan sesama makhluk ciptaan-Nya, seorang manusia akan menemukan otentisitas dirinya. Sebaliknya, penempatan diri dan martabat di bawah sesama makhluk ciptaan Allah akan membawa manusia pada pribadi yang tak otentik, tak utuh. Pada kondisi itu,

[82] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* (Jakarta: Paramadina dan Ulumul Quran, 1996), h. 380-388 dan 507-526.

[83] Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran,* h. 141-146.

[84] Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran,* h. 146-152.

[85] Rachman, "Ensiklopedi al-Quran: Sebuah Manifesto Islam Inklusif", h. 152.

seorang manusia akan kehilangan kebebasannya, sehingga juga sangat mungkin akan kehilangan kesempatan untuk mengembangkan diri ke tingkat tertinggi yang dapat dicapainya.[86]

Implikasi pembebasan dari *iman* membuat sekaligus memompa manusia untuk senantiasa berbuat baik demi kebaikan paripurna dan dirasakan oleh sebanyak mungkin makhluk lain. Perbuatan baik itu dijalani dengan tulus, dengan penghormatan yang sama bagi siapapun tanpa memandang latar belakang etnis, bahasa, warna kulit, maupun agamanya. Inilah paham dan praktik pemahaman inklusif-pluralis yang didapat dari penafsiran Dawam atas ayat-ayat al-Quran yang menjadi pedoman hidup umat Islam itu.

Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme

Belakangan, Dawam terlihat begitu rajin dan konsisten dalam memperjuangkan hak asasi manusia (HAM), kebebasan beragama, berkeyakinan, berpendapat dan berekspresi di negeri ini. Sikap tersebut sebetulnya tidak terlalu aneh muncul dari seorang Dawam, karena ia memang selalu memiliki keresahan atas berbagai kondisi yang dirasa tak lagi konstruktif untuk kehidupan segenap bangsa yang bhineka ini. Keresahan yang menerbitkan pembelaan sekaligus intensitas perhatian Dawam ini bermuara pada beberapa kebijakan, baik yag dikeluarkan pemerintah maupun organisasi nonpemerintah, yang menurutnya sudah tidak sejalan lagi dengan prinsip dasar Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 sebagai asas negara. Beberapa di antara kebijakan tersebut adalah pengharaman Majelis Ulama Indonesia (MUI) terhadap sekularisme, liberalisme dan pluralisme, Rancangan Undang-Undang Anti Pornoaksi dan Pornografi (RUU APP), serta sikap semena-mena dan main hakim sendiri ormas keagamaan tertentu atas kepercayaan lain yang dinilainya "menyimpang" (seperti kasus Ahmadiyah, Komunitas Eden, praktik salat dua bahasa kelompok Yusman Roy, dan lain-lain).

Tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang difatwakan oleh MUI pada 2005, Dawam tak bisa disangkal menjadi salah satu penentang utamanya. Di mata Dawam, penerbitan fatwa ini sama dengan pelarangan terhadap kemerdekaan berpikir, berpendapat, dan berkeyakinan yang merupakan bagian dari hak

[86] Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran,* h. 247-273.

paling asasi bagi manusia. “Kita bisa berpendapat yang isinya menolak suatu paham. Namun, jika kita melarang masyarakat untuk menganut suatu paham, itu namanya mengingkari kemerdekaan berpikir dan berpendapat,”[87] tegas Dawam.

Fatwa MUI itu, menurut analisis Dawam, dilatari oleh “kegerahan” MUI atas munculnya gerakan Islam Liberal melalui Jaringan Islam Liberal (JIL) yang secara tegas mengusung tiga pemikiran modern yang diharamkannya, ditambah dengan kemunculan komunitas-komunitas intelektual muda di kalangan NU dan Muhammadiyah. Menurut MUI, liberalisme adalah pemikiran Islam yang menggunakan pikiran manusia secara bebas, bukan pemikiran yang dilandasi agama. Model pemikiran demikian, menurut MUI, dapat membahayakan akidah umat dan syariat Islam yang baku. Sebaliknya, Dawam menganggap liberalisme dan kebebasan berkreasi (selaras dengan *ijtihad*) adalah kemestian. Nabi sendiri membuka kemungkinan ijtihad untuk persoalan-persoalan yang tidak ada petunjuknya secara jelas di dalam al-Quran maupun Sunnah. Ambil contoh soal kepemimpinan negara dan suksesinya.

Sekularisme dikhawatirkan MUI sebagai privatisasi agama yang dapat meminggirkan, bahkan menghilangkan, peran agama dan akan berujung pada atheisme. Dawam sebaliknya menganggap sekularisme juga mendapat legitimasi dari ajaran Islam sendiri. Ia memakai pemilahan *hablun minallah* dan *hablun min al-nas,* sebagai contoh, untuk menerangkan hal itu. Ada hal-hal yang harus diprivatkan dari agama, tapi beberapa ajaran lain dapat, bahkan mesti, memiliki peran di ranah publik, menurut Dawam. Wilayah keyakinan dan peribadatan atau ritual adalah murni terkait hubungan manusia dengan Allah, murni urusan subyektif. Ia harus berada di domain privat. Tetapi aspek moralitas, interaksi sosial, dan struktur masyarakat yang mendapat legitimasi dari agama tetap boleh berperan di wilayah publik. Ia terkait urusan antar-manusia.[88] Maka, pelarangan berkeyakinan dan beribadah kelompok tertentu yang dianggap “menyimpang”, di mata Dawam, sudah merupakan pemberangusan hak individu dan kelompok tertentu oleh MUI yang mendaku “polisi dan penjaga kemurnian akidah”.

---

[87] M. Dawam Rahardjo, “Kala MUI mengharamkan Pluralisme,” *Koran Tempo,* 1 Agustus 2005.

[88] M. Dawam Rahardjo, “Agama di Ranah Publik”, dalam Ali-Fauzi, dkk. (ed.), *Demi Toleransi,* h. 453-454.

Sementara soal pluralisme, MUI membedakannya dari pluralitas yang tetap diperbolehkan. Bagi Dawam, keduanya terkait erat satu sama lain. Berdasar asas pluralisme, semua agama harus dianggap benar, yaitu benar menurut pemeluk agama masing-masing. Prinsip tersebut, menurut Dawam, justru harus dipegang karena menjadi landasan bagi keadilan, persamaan hak, dan kerukunan antar umat beragama yang dijamin oleh dasar negara.[89] Dengan begitu, kembali Dawam menegaskan, tak ada satu pun otoritas, termasuk negara dan MUI, yang berhak memvonis agama "A" benar dan yang lain salah atau "sesat dan menyesatkan", seperti yang dituduhkan terhadap Ahmadiyah.

Di mata Dawam, negara harus bersifat netral agama. Ia tidak dilandasi oleh keyakinan agama tertentu seraya tidak membela dan memvonis salah agama lain. Ini juga yang menjadi dasar tidak dijadikannya Islam sebagai dasar negara oleh para *founding fathers* Indonesia demi persatuan dan keutuhan bangsa. Pilihan terhadap Pancasila sebagai dasar negara dipandang tepat oleh Dawam. Dengan Pancasila Indonesia mengakui dan menjaga pluralitas yang ada dan memposisikan negara sebagai yang sekular namun akomodatif terhadap agama. Pancasila adalah infrastruktur budaya dari persatuan Indonesia, demokrasi kerakyatan, dan keadilan sosial yang berdasarkan ketuhanan Yang Maha Esa dan kemanusiaan yang adil dan beradab.[90]

Banyak Muslim menyetujui pola hubungan yang sekular antara agama dan negara. Ini misalnya diperlihatkan oleh Fawaizul Umam yang menyatakan bahwa agama dan negara harus bisa saling menahan diri untuk tidak mengintervensi. Umam menegaskan bahwa, "Saya bukan penganut sekularisme, tapi saya penganjur sekularisasi. Ini dua wilayah yang beda, kalo dicampuradukkan, parah. Setiap aktifitas negara selalu difahami sebagai aktifitas religius atau sebaliknya. Sehingga rawan muncul kebijakan-kebijakan atas nama agama." Selanjutnya, bagi Umam, hubungan ideal antara negara dan agama adalah hubungan yang tidak terpisah sama sekali tapi tidak intervensionis antarkeduanya.[91]

[89] Rahardjo, "Kala MUI mengharamkan Pluralisme".
[90] Rahardjo, "Kala MUI mengharamkan Pluralisme".
[91] Wawancara dengan Fawaizul Umam di IAIN Mataram, NTB, 25 Juli 2009.

Institusionalisasi Transformasi Sosial

Dalam Islam Indonesia kontemporer, Islam moderat disuarakan oleh organisasi-oraganiasi Islam khususnya yang berkembang belakangan ini. Seperti akan dijelaskan di bawah ini, organisasi-organiasi Islam tersebut mengedepankan pemikiran dan praktik keagamaan moderat, yang berbeda dari ormas-ormas Islam yang selama ini disebut salafi radikal. Pemikiran dan praktik keagamaan tersebut antara lain adalah perumusan Islam yang berpihak pada nilai-nilai demokrasi, hak asasi manusia, penguatan *civil society*, kesetaraan gender, dan isu-isu lain yang berkembang belakangan ini di kalangan Muslim Indonesia.

P3M dan Jaringan Islam Emansipatoris

Salah satu basis moderasi Islam Indonesia adalah pesantren dan masyarakat akar rumput. Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), termasuk LSM yang sangat aktif sejak 18 Mei 1983. P3M bertujuan mengembangkan pengetahuan dan pemikiran Islam tentang pendidikan dan sosial, meningkatkan peran pesantren dalam pembangunan serta mengembangkan sumber daya manusia kearah terwujudnya kecerdasan dan kesejahteraan bangsa. P3M memiliki visi dan misi transformasi sosial dengan pendekatan sosio-ekonomi-kultural berdasarkan visi keagamaan yang kritis dan emansipatoris melalui peningkatan mutu sumber daya manusia dan kelembagaan.[92] Sektor-sektor kegiatan P3M adalah pendidikan dan pelatihan, politik, kemiskinan dan gender, dan berlokasi di seluruh Indonesia. Di lima tahun pertama, P3M memfokuskan diri pada pembangunan wanita, gender, hak asasi manusia, demokrasi, anak, dan kajian-kajian agama. Selain itu, P3M melakukan studi, penelitian, survai, pendidikan dan pelatihan, penerbitan, advokasi dan seminar. P3M melakukan kegiatan pembinaan anak jalanan di pesantren, pemberdayaan hak-hak reproduksi perempuan, pendidikan demokrasi dan hak asasi manusia, serta kampanye poster pemilu damai.

[92] Staf-staf ahli P3M ketika berdiri terdiri dari beragam latar belakang antara lain Ivan A. Haidar (antropologi), Dr Mansour Faqih (andragogy), Lies Marcoes-Natsir (gender), Helmi Ali (pelatihan), Muchtar Abbad (pengembangan masyarakat) dan Wardah Hafidz (pelatihan gender). Sementara itu, dewan pendiri P3M terdiri dari KH Jusuf Hasyim, KH Sahal Mahfudh, Dr Tuty Alawiyah, KH Abdurrahman Wahid, Adi Sasono, Soetjipto Wirosarjono, M. Dawam Rahardjo. Dewan Pengurus diketuai Masdar F. Mas'udi.

P3M memiliki strategi: melakukan kritik atas faham-faham sosial dan keagamaan konvensional yang cenderung membenarkan status *quo* dan kurang berpihak pada kemaslahatan rakyat banyak. Untuk itu mereka perlu mengembangkan wacana keagamaan yang kritis-emansipatoris yang bertolak dari problem-problem kemanusiaan yang obyektif dan lintas batas untuk tujuan praksis pembebasan. P3M berusaha membangun, mendorong terjadinya proses-proses perubahan sosial, terutama di lapisan bahwa, berdasar kesadaran kritis warga masyarakat sendiri. Untuk itu, P3M mengadakan sarasehan (*halaqah*) dengan para kyai untuk secara kritis mendialogkan pesan-pesan keagamaan di satu pihak dengan realitas sosial empiric di pihak lain. P3M melakukan pendidikan dan pelatihan tenaga-tenaga muda untuk memfasilitasi kerja-kerja perubahan dan pengembangan masyarakat akar rumput. P3M menyebarkan informasi kepada masyarakat luas melalui media massa.

P3M terlibat dalam Gerakan Anti korupsi (GAK) berbasis pesantren, dimulai sejak Januari 2003, yang lahir dari keprihatinan atas semakin maraknya korupsi sebagai problem bangsa yang akut dan serius. Mereka melihat, agama Islam yang dianut telah ikut melegitimasikan tindak korupsi atau gagal menumbuhkan kepekaan moral dalam kesadaran umat terhadap kejahatan itu. Karena itu, institusi *Bahtsul Masail* (Diskusi Masalah-masalah) yang sudah membudaya di kalangan kiyai perlu juga membahas masalah-masalah korupsi ini. Gerakan Anti Korupsi memiliki agenda membangun fiqh anti korupsi, dan menerbitkan buku saku untuk khutbah jum'at yang memuat topic-topik korupsi, agama, budaya, dan bagaimana penanggulangan korupsi. Gerakan ini juga menerbitkan buku berjudul "Korupsi di Negeri Kaum Beragama: Ikhtiar Membangun Fiqh Anti-Korupsi" dan buku "Memerangi Korupsi: Geliat Agamawan atas Problem Korupsi di Indonesia". Selain Gerakan Anti Korupsi, P3M melaksanakan progam *Santri Government,* program pendidikan demokrasi untuk santri pesantren, sejak 2003. Program Santri Government ini bertujuan untuk mendorong proses demokratisasi dari bawah, melalui pemahaman dan penghayatan nilai-nilai demokrasi yang mengacu pada sistem keyakinan transendental warga.

P3M menerbitkan majalah seperti *Halaqah* dan Sehat. Majalah *Halqah* terbit sejak 1997 ke ribuan pesantren jaringan P3M. Salah satu tujuannya adalah menyebarkan gagasan-gagasan demokrasi dan

pluralisme. Halqah edisi nomor 19 tahun 2003 misalnya bertemakan kebebasan berekspresi dalam Islam, berkaitan dengan maraknya isu formalisasi syariat Islam yang tidak menghormati perbedaan secara utuh. Padahal, majalah ini berpendapat, dalam Islam perbedaan itu adalah rahmat dengan doktrin *rahmatan lil alamin*. Dalam edisi ini, wawancara dengan KH Said Aqil Siradj, salah satu ketua PBNU, memperlihatkan sejarah perbedaan pendapat dan bagaimana mensikapinya. Edisi-edisi lain Halqah bertemakan isu-isu kontemporer seperti Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional (Mei 2003), Kepemimpinan Umat di Titik Nadir (Juli 2003), Islam Politik dan Artikulasi Umat (September 2003), Dampak Globalisasi (November 2003), dan Pemilihan Umum (Januari 2004). Dalam edisi Islam Politik dan Artikulasi Umat, dibahas perkembangan gerakan Islam radikal seperti Front Pembela Islam, Laskar Jihad, Hizbut Tahrir yang menyebut diri mereka mengusung panji dan perjuangan syariat Islam. Majalah ini menjawab pertanyaan apakah gerakan Islam radikal itu benar-benar membawa artikulasi politik umat atau hanya sebagian elitnya saja.

Setelah P3M, muncul Jaringan Islam Emansipatoris yang juga lahir dari rahim Nahdlatul Ulama dan P3M yang lebih dulu mengemban misi pemberdayaan pesantren dan masyarakat. Menurut perintisnya, Islam Emansipatoris menawarkan paradigma keberagamaan yang menjadikan pencarian solusi atas problem kemanusiaan dalam kehidupan rill sebagai komitmen utama agama. Tafsir Emansipatoris tidak berawal dari dan berakhir pada teks, melainkan berangkat dari dan kembali kepada realitas. Teks suci berfungsi sebagai sinaran dalam mengatasi problem kemanusiaan. Paradigma Islam Emansipatoris berupaya mengatasi kontradiksi internal paradigma tekstualis.

Sepanjang 2004 dan 2006, P3M dan Jaringan Islam Emansipatoris melaksanakan Pendidikan Islam Emansipatoris, bekerja sama dengan Senat universitas atau institut di Indonesia, dengan materi-materi seperti metodologi Al-Qur'an, hermeneutika, teologi pembebasan dan analisis sosial. Dengan fasilitator Masdar Farid Mas'udi, Zuhairi Misrawi, Nur Rofiah, Hasan Basri, dan Very Verdiansyah, serta nara sumber seperti Dr Haryatmoko Dosen filsafat, Dr Amin Abdullah Dosen filsafat, Dr Komaruddin Hidayat Dosen filsafat, Dr Herry Priyono dan Trisno S Susanto dari Masyarakat Dialog

Antar Agama (MADIA), kegiatan ini diharapkan melahirkan kader-kader kampus yang sadar akan wacana-wacana keislaman yang membebaskan dan berpartisipasi aktif dalam gerakan pembebasan di lingkungan masing-masing. [93]

Dalam visinya, Jaringan Islam Emansipatoris (JIE) mengupayakan keberagamaan yang progresif dan membebaskan (*emancipatory*) melalui penyebaran wacana dan pelatihan-pelatihan. Di antara gagasan-gagasan yang muncul lahir dari keprihatinan atas berkembangnya kelompok-kelompok Muslim yang konservatif, tekstualis, dan tidak toleran. Islam Emansipators menurut Masdar F. Mas'udi berbeda dengan Islam skripturalistik, tekstualistik, formalistik, ideologis, dan modernis. Buat Mas'udi, Islam Emansipators berbeda dengan Islam Tradisional, Islam Fundamental dan Islam Liberal karena ketiganya fokus pada perdebatan teks, bukan realitas. Menurut penggagas lainnya, Zuhairi Mishrawi, tafsir tekstualis dan ideologis bersifat teosentris, sementara Islam Emansipatoris berfokus pada kemanusiaan. Islam Emansipatoris ini mengambil pemikiran terutama dari Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Farid Essack, Nasr Abu Zaid, Muhammad Arkoun dan Muhammad Abid al-Jabiri. [94]

Sebagai salah satu kegiatannya, Jaringan Islam Emansipatoris ikut berpartisipasi dalam Aliansi Masyarakat Anti Kekerasan, mensikapi penyerangan oleh kelompok-kelompok Islam radikal

---

[93] Sebagai gambaran pemikiran mana saja yang berpengaruh di dalam Islam Emansipators ini, dapat dilihat bahan pustaka Pendidikan Islam Empansipatoris ini. Tentang Hermeneutika al-Qur'an: 1. *Mafhum al-Nash* (Tekstualitas al-Qur'an)- Nasr Hamid Abu Zaid 2. *Naqd al-Khitab ad-Dini* (Kritik Wacana Agama)- Nasr Hamid Abu Zaid 3. *An-Nashsh as-Sulthah*, al-Haqiqah (Teks Otoritas Kebenaran)- Nasr Hamid Abu Zaid 4. *Al-Fann al-Qashashi fi al-Qur'an al-Karim* (Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah)- Ahmad Muhammad Khalafullah 5. *Toward an Islamic Reformation (*Dekonstruksi Syari'ah)- Abdullahi Ahmed an-Na'im 6. Speak in God's Name (Atas Nama Tuhan)- Khaled Abou El-Fadl 7. *Lectures du Coran* (Kajian Kontemporer al-Qur'an)-M. Arkoun 8. Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an-Taufik Adnan Amal 9. Islam Emansipatoris-Very Verdiansyah 10. *Three Faces of Hermeneutics; An Introduction to Current Theories of Understanding* (Hermeneutika, Wacana Analitis, Psikososial, & Ontologis)- Roy J. Howard 11. *Truth dan Methods*-Gadamer 12. *The World, Critics and Text* –Edward Said. Untuk Analisis Sosial: 1. *Social Theory* (Teori-Teori Sosial)-Peter Beilharz 2. *Power/ Knowledge* (Wacana Kuasa/ Pengetahuan)- Michel Foucault 3. Power and Cultur - Piere Bordiu 4. Jurnal BASIS edisi khusus Pierre Bordieu 5. Totalitarianisme I,II,III-Hannah Arendt. Mengenai Teologi Pembebasan: 1. *Mahatma Gandhi and His Apostles* (Ajaran-Ajaran Mahatma Gandhi)-Ved Mehta 2. Teologi Pembebasan Gustavo Guiterrez- A. Suryawasita, S.J. 3. Hermeneutika Pembebasan- Ilham B. Saenong 4. Teologi Pembebasan-Fr. Wahono Nitiprawiro 5. Mahatma Gandhi-VCD 6. Malcolm X-VCD 7. Islam Pembebasan- Ali Asghaar Engineer 8. Islam Modern- Ali Asghar Engineer dan 9. Al-Qur'an, Pluralisme:Membebaskan yang Tertindas-Farid Essack.

[94] Lihat Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M dan Ford Foundation, 2004), 194 halaman.; Mojeeb el, "Islam Emansipatoris: Sebuah Upaya "Kritisisme Repetitif"", book review, *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* , vol.VI, no.2, 2004, h. 219-25.

terhadap FAHMINA Institute Cirebon pada 21 Mei 2006, dan ancaman pembubaran paksa dalam forum dialog antar agama di Purwakarta, Jawa Barat pada 23 Mei 2006. Jaringan ini juga menerbitkan tulisan Masdar F. Mas'udi tentang posisi Ahmadiyah yang dicap sesat dan bukan bagian dari Islam oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan fatwanya pada 2005. Mas'udi berpendapat, Negara harus menjamin kebebasan beragama Ahmadiyah karena mereka adalah warga Indonesia yang sah. JIE juga mendukung sebagian pengurus PBNU yang mempertanyakan relevansi fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme, sekulerimse, dan liberalisme. Menurut mereka, fatwa pengharaman pemikiran dan pandangan hidup melampaui urisdiksi dan tidak lazim. Kemudian, menanggapi terorisme, seperti kelompok-kelompok lain, JIE menyebarkan wacana Islam yang anti terorisme dan bahwa bom bunuh diri dan terorisme bukanlah jihad, melalui talkshow, diskusi dan penerbitan buku.

JIE terus mengedepankan Islam sebagai ajaran persaudaraan kemanusiaan (*al-ukhuwwwah al-insaniyyah*), mengutamakan Islam sebagai ajaran etika, bukan ideologi politik. JIE juga menerbitkan buletin jum'at yang memuat tema-tema aktual seperti teologi gempa bumi, menyikapi musibah gempa yang terjadi dibanyak wilayah Indonesia, kepedulian pada kaum miskin, memahami jihad bukan sebagai kekerasan yang mengecam kebebasan dan memberangus keyakinan, tema tentang peradaban dialog, hubungan erat antara hukum dan moralitas, dan ajakan membuka pintu *ijtihad*. JIE juga melihat fenomena sebagian ulama dan kelompok Islam yang mencap sesat dan kafir (*al-idhlal wa al-takfir*) terhadap kelompok lain yang berbeda sebagai melampaui wewenang Tuhan.

L*akpesdam NU*

Seiring dengan gerakan kembalinya Nahdlatul Ulama (NU) ke Khittah 1926, Lembaga Kajian dan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) didirikan oleh Pengurus Besar Nadlatul Ulama (PBNU) pada 7 April 1985 di Jakarta sebagai salah satu perangkat organisasi NU yang diberi mandat dalam Muktamar NU ke-27 di Situbondo (sebagai lajnah) dan diperkuat dalam Muktamar ke-29 di Cipasung (sebagai lembaga), untuk menyelenggarakan program kajian, pendidikan, penerbitan dalam rangka ikut serta mewujudkan masyarakat yang sejahtera, berkeadilan dan demokratis. Dibentuknya

lembaga ini dilatarbelakangi kenyataan bahwa potensi-potensi ribuan pesantren dan puluhan jutaan masyarakat pedesaan yang menjadi basis massa NU belum digali secara maksimal melalui proses pendidikan dan pengembangan masyarakat (*community development*). Puluhan juta warga NU yang tersebar di pedesaan yang memiliki ikatan kultural yang kuat seperti petani, nelayan, pengecer, pengusaha kecil, pengrajin, buruh, dan sebagainya dianggap masih belum berdaya.

LAKPESDAM memiliki visi menjadi fasilitator dan dinamisator yang amanah dalam memperkuat iklim kondusif bagi terwujudnya tatanan masyarakat yang berkeadilan berasaskan Islam *Ahlussunnah waljama'ah,* dan mengemban misi meningkatkan kapasitas kader dan kelembagaan NU, memperkuat kapasitas basis jama'ah NU, dan mengembangkan wacana kritis keberagamaan, sosial dan budaya. Lembaga ini bertujuan untuk menumbuhkembangkan sumberdaya manusia NU agar memiliki kedalaman iman, keluasan ilmu, kepekaan nurani, ketajaman nalar, keterampilan professional, kemandirian sikap, dan semangat juang menuju terciptanya masyarakat sejahtera, mandiri, berkeadilan, dan berkeadaban. [95]

Dengan visi, misi dan tujuan tersebut, LAKPESDAM memposisikan diri mereka sebagai pendukung moderasi Islam di Indonesia. LAKPESDAM tidak menyebut jihad akbar, intoleransi, pemaksaan, dan kekerasan sebagai visi dan strategi mereka. LAKPESDAM justru berusaha membantu mengembangkan wacana kritis keberagamaan, meskipun tetap dalam bingkai mazhab *Ahlussunnah waljamaah* seperti yang mereka yakini sebagai jalan moderat. Sebagai *civic organization,* atau bagian dari *civil society,* NU dan LAKPESDAM-nya menawarkan paradigma keberagamaan yang berorientasi pada keimanan, keilmuan, kesejahteraan, kemandirian, keadilan, dan keadaban.

Dalam periode 1985-1994, LAKPESDAM memfokuskan kegiatan mereka pada *community development*. Baru sejak 1995 LAKPESDAM NU bukan hanya mengambil jarak dari gerakan-gerakan Islam radikal yang muncul setelah 1998, tapi bahkan menjadikan isu radikalisme keberagamaan sebagai isu strategis yang mereka harus tangani melalui

[95] www.LAKPESDAM.or.id

suatu pendidikan kritis.[96] Secara lebih khusus, lembaga ini bertujuan mengembangkan sikap dan perilaku keberagamaan yang moderat dan toleran. Kegiatan-kegiatannya juga berkisar tidak hanya pada perbaikan organisasi seperti sistem kaderisasi NU melalui pendidikan, pelatihan dan studi banding, termasuk pendidikan kewargaan (*civic education*), tapi juga kajian-kajian kritis tentang NU, keberagamaan, sosial, dan budaya. Pada perencanaan strategis 1996, LAKPESDAM menjadikan merubah visinya menjadi pemberdayaan masyarakat sipil dengan prinsip *mabadi' khairi ummah,* yaitu lima prinsip dasar komunitas terbaik, yang terdiri dari *al-shidqu* (jujur), *al-amanah* (dapat dipercaya), *al-adalah* (adil), *at-ta'awun* (saling menolong), dan *al-istiqamah* (konsisten).[97] Untuk itu LAKPESDAM bekerja sama dengan berbagai lembaga seperti The Asia Foundation, PPKM (Program Pemulihan Keberdayaan Masyarakat), MADIA (Masyarakat Dialog Antar Agama), dan WFP (World Food Programme)/UNDP. Pada tahun 2000-an, LAKPESDAM menangani program Pemberdayaan Politik Warga.[98]

Kemudian, untuk periode 1996-2001, LAKPESDAM memiliki visi terciptanya masyarakat yang terjamin hak-hak hidupnya (*al-dlaruriyat al-khams*: agama, harta, keturunan, akal, dan raga) dan misi pemberdayaan masyarakat NU dengan prinsip *mabadi' khairi ummah.* Untuk itu mereka melakukan bermacam strategi, termasuk pengembangan wawasan keagamaan dalam konstruksi pengembangan masyarakat sipil, kyai sebagai inspirator perubahan, pengembangan wawasan elit NU, pendidikan kewarganegaraan (*civic education*), advokasi warga akar rumput yang marjinal, *networking* dengan kelompok strategis yang ada, *counter-hegemony* melawan fundamentalisme lewat media, dan pengembangan ekonomi kerakyatan.[99]

Terutama pasca-reformasi 1998, LAKPESDAM NU bergerak lebih sistematis membangun keberagamaan toleran dan moderat melalui berbagai kegiatan kajian dan pengembangan. Mereka menitikberatkan masalah-masalah keagamaan, sosial dan kebudayaan. Menguatnya arus konservatisme dan radikalisme agama, baik di dalam tubuh NU maupun di luarnya, dianggap sebagai ancaman bagi ideologi

---

[96] Mahrus El-Mawa, M. Imdadun Rahmat, Izzuddin Washil, *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM: Memberdayakan Warga NU* (Jakarta: LAKPESDAM NU, 2005), h.69.

[97] El-Mawa, dkk., *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*, h.80.

[98] El-Mawa, dkk., *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*, h.111-112.

[99] El-Mawa, dkk., *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*, h.161.

Aswaja yang mendakwa moderat. Pengembangan Islam moderat yang didengungkan berpijak pada koridor merawat tradisi lama yang baik dan relevan serta mengadaptasi temuan baru yang lebih baik dan relevan (*al-muhafadzatu 'ala al-qadim al-shalih, wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*). Menyadari bahwa sesungguhnya gerakan demokratisasi dan pengembangan masyarakat sipil di Indonesia memerlukan dukungan wacana agama, maka LAKPESDAM NU menjadikan pengembangan wacana Islam moderat sebagai wacana pendukung untuk keberlangsungan demokratisasi.

Selain radikalisme agama, masalah korupsi, diskriminasi gender, dan formalisasi agama ke dalam politik, merupakan isu-isu yang juga harus ditangani.[100] Dalam sebuah acara refleksi dan evaluasi Program Pengembangan Wacana Keagamaan Kritis bagi Aktifis Dakwah pada 28-29 April 2006 di Jakarta, muncul komitmen yang kuat untuk merumuskan strategi keberlangsungan wacana keagamaan kritis itu di masa mendatang. LAKPESDAM melihat bahwa salah satu problem radikalisme agama adalah karena umat Islam tidak kritis terhadap teks dan tradisi mereka. Mereka, kalangan radikal itu, menerima apa adanya secara literal dan tekstual sehingga bagian-bagian teks yang memungkinkan intoleransi diterapkan seperti apa adanya. [101]

Dalam mengembangkan Islam moderat dan toleran, LAKPESDAM juga menyiarkan talkshow secara langsung dalam program Obrolan Agama Sore hari (OASE) yang mengusung tema besar *Islam rahmatan lil alamin,* Islam sebagai rahmat bagi sekalian manusia dan seluruh dunia, menekankan pentingnya membangun kesadaran beragama yang anti-kekerasan. Selain *talkshow,* LAKPESDAM membuat iklan layanan masyarakat bertema pesan-pesan agama dalam kehidupan sosial, yang berisi pesan-pesan agama mengenai Perdamaian, Seruan Anti-Kekerasan, Toleransi, Pengentasan Kemiskinan, Korupsi, Agama sebagai Rahmat, Kesetaraan Gender, dan Solidaritas Kemanusiaan, dengan menghadirkan figur-figur moderat KH Sahal Mahfudh, KH Hasyim Muzadi, Prof Ahmad Syafi'i Ma'arif, dan Dr Musdah Mulia.[102]

---

[100] El-Mawa, dkk., *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*, h.171-176.
[101] www.LAKPESDAM.or.id
[102] El-Mawa, dkk., *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*, h.182-3.

Sebagai lembaga swadaya masyarakat yang bergerak dalam bidang kajian dan pendidikan masyarakat, LAKPESDAM menerbitkan buku-buku, seperti *Dakwah Transformatif, Memberdayakan NU: 20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM, Kritik Nalar Fiqih NU, Voter's Guide Apa itu?, dan Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan, Potret Keluarga Miskin di Tengah Krisis, Civil Society Versus Masyarakat Madani, Geger di Republik NU, NU dalam Sorotan, dan Pedoman Kaderisasi NU*. Penerbitan buku Kritik Nalar Fiqih NU misalnya, dilatarbelakangi oleh kuatnya tradisi fiqh di kalangan masyarakat NU tapi masih memahami fiqih sebagai tidak berubah dan tidak boleh ditinjau ulang. Seiring dengan perkembangan isu dan masalah-masalah umat dan bangsa, LAKPESDAM memandang penting untuk melakukan pembaruan tradisi pemikiran fiqih, baik dalam kerangka teoritis (*ushul al-fiqh*) maupun kaidah-kaidahnya (*al-qawaid al-fiqhiyyah*).[103]

Muktamar Pemikiran Islam NU (MPI-NU I) digelar di Situbondo, 4-6 Oktober 2003 merupakan satu lompatan penting dalam tubuh anak-anak muda NU. Pemikiran-pemikiran yang diwacanakan selama ini diupayakan adanya katup metodologi. Selain sebagai upaya penyeragaman dalam penggunaan metodologi untuk kajian keislaman, juga sebagai justifikasi bahwa wacana-wacana yang dilemparkan selama ini adalah pengembangan wacana yang ada diliteratur kitab-kitab kuning dan pengayaan wacana atas tradisi hidup dikalangan tradisionalis NU yang masih memegangi tradisi cukup kuat sebagai bagian dari keberagamaan mereka.

LAKPESDAM NU berusaha memadukan dengan baik wacana-wacana modern yang mereka baca dengan warisan tradisi pesantren. Mereka berusaha menyelesaikan, misalnya, soal-soal hubungan antara nasionalisme dan konsep `*ummah*', demokrasi dan `*syura'*, HAM dan `*mabadi al-khamsah'* dan lain-lain. Bahkan, ajaran dasar NU, *Ahlussunah wa al-jama'ah* yang disingkat dengan `aswaja', dikembangkan sedemikian rupa. `*Tasamuh*', salah satu dari konsep *Ahlussunnah wal-jama'ah* (aswaja) NU, yang memiliki arti toleran, diperkaya menjadi konsep pluralisme dalam masyarakat Indonesia modern dengan segala pernik-perniknya. Prinsip-prinsip aswaja NU *at-tawassuth* (tengah-tengah), *al-ukhuwah* (persaudaraan), *al-musawah*

[103] www.LAKPESDAM.or.id

(persamaan), dan *al-adalah* (keadilan) dicoba diejawantahkan dalam program pengembangan wacana Islam kritis dan moderat.[104]

Lembaga ini tidak menjadikan politik kekuasaan sebagai orientasi ataupun isu strategisnya. Namun demikian, tidak berarti mereka tidak peduli terhadap persoalan-persoalan kebangsaan selain ke-NU-an dan keumatan. Misalnya, LAKPESDAM NU berpartisipasi dalam pendidikan politik tentang *good governance* dan demokrasi. Tahun 2006 mereka bekerja sama dengan The Ford Foundation dan Jaringan Pendidikan Pemilih untuk Rakyat (JPPR) menerbitkan tabloid Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) di Pekalongan, Jawa Tengah , sebagai pandungan bagi pemilih (*voter's guide*) dalam rangka membantu membangkitkan kesadaran politik masyarakat pemilih di wilayah itu. Selain itu, LAKPESDAM Jombang melaksanakan Program Pemberdayaan Masyarakat Sipil dalam Proses Otonomi Daerah.[105]

Untuk masalah-masalah sosial, mereka misalnya mengadakan diskusi-diskusi menyikapi kotroversi Rancangan Undang-undang Anti-Pornografi dan Pornoaksi (RUU APP) di tahun 2006. LAKPESDAM melihat adanya pluralitas pemahaman agama dan budaya di masyarakat, dan mereka mencoba mengkajinya dari sudut pandang yang berbeda-beda itu dengan menghadirkan Badriah Fayumi, anggota DPR RI dan Pansus RUU APP dan Tholhah Hasan, Wakil Rais Am PBNU. Untuk masalah-masalah keagamaan, mereka menghadirkan tokoh-tokoh pemikir Islam internasional seperti Dr Asghar Ali Engineer, Dr Hassan Hanafi, Dr Nashr Hamid Abu Zaid dan lain-lain. Mereka melakukan *road show* ke kampus-kampus umum dalam rangka penyebaran pemikiran keagamaan yang *rahmatan lil alamin.* LAKPESDAM NU membangun komunikasi informasi dan kerjasama melalui jaringan-jaringan cabang-cabang di banyak wilayah di Indonesia, dengan institusi NU di tempat lain seperti di Mesir, Inggris, dan cabang-cabang lain di laur negeri, selain dengan lembaga-lembaga lain yang memiliki kesamaan visi dan misi.[106]

---

[104] Rizqon Khamami, "Fenomena Intelektual Muda NU dan Muhammadiyah", *Duta Masyarakat,* 14 November 2003; lihat juga El-Mawa, dkk. *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM* h.146.

[105] Dalam uraiannya, LAKPESDAM menilai Pekalongan merupakan tempat penting dan strategis. Pada masa Orde Baru, Pekalongan merupakan salah satu basis Partai Persatuan Pembangunan (PPP), kontra Golongan Karya (Golkar). www.LAKPESDAM.or.id

[106] Tokoh-tokoh LAKPESDAM NU tahun 2004-2009 terdiri dari pada kiai dan intelektual Muslim NU, seperti KH Achmad Idris Marzuki, KH Said Aqil Siraj, Ahmad Bagdja, Nasaruddin Umar, dan Masykuri Abdillah. LAKPESDAM NU dimotori oleh angkatan muda NU, seperti Nashihin Hasan, Yahya

Dalam mengemban misi moderat dalam pemikiran keagamaan, LAKPESDAM NU menerbitkan jurnal *Tashwirul Afkar* sejak 1997 dengan tema-tema beragam dan aktual: Menafsir Ulang *Ahlussunah wal Jama'ah*, Menantang Wacana Resmi: Pergolakan Umat Islam di Bawah, Fikih Siyasah: Membangun Wacana Menyusun Gerakan, Partai-partai Islam: Transformasi Gerakan Islam dan Ruang Demokrasi, Gerakan Perempuan dalam Islam, Islam dan *Civil Society* di Indonesia di Indonesia: dari Konservatisme Menuju Kritik, Menelusuri Liberalisme Islam di NU, Post-tradisionalisme Islam, Menuju Pendidikan Islam Pluralis, Deformalisasi Syariat, Menggugat Fundamentalisme Islam, Islam Pribumi, Menolak Arabisme Mencari Islam Indonesia, Perebutan Identitas Islam: Pergulatan Islamisme dan Islam Progresif, Menafsir Kalam Tuhan.[107]

Dalam penerbitan dengan tema deformalisasi syariat Islam edisi no.12 tahun 2002 misalnya, redaksi *Tasywirul Afkar* menurunkan tulisan-tulisan dari pihak yang pro-formalisasi syariat seperti Komite Solidaritas Islam Indonesia (KISDI) dan wawancara Habieb Riziek Shihab, Ketua Front Pembela Islam (FPI) dan kontra-formalisasi syariat seperti Ahmad Syafi'i Maarif Ketua Umum Muhammadiyah ketika itu, Abdullah Ahmed al-Na'im, intelektual asal Sudan, dan Muhammad Syahrur dan Muhammad Said Asymawi intelektual dari Mesir.[108]

LKiS Yogayakarta, LKHAM Tasikmalaya, dan LAPAR Makassar

Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) bermula dari kelompok diskusi dan gerakan mahasiswa awal tahun 1990-an di Yogyakarta, untuk menanggapi isu ketegangan relasi Islam dan negara pada 1980-an, khususnya peran pesantren dalam kehidupan politik. Sebagian besar aktifisnya adalah mantan santri dan mahasiswa di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga. Lingkaran studi ini menggelar seminar, demonstrasi dengan gerakan mahasiswa lainnya, misalnya soal tanah, tenaga kerja wanita, dampak pembangunan dan sastra pembebasan. Saat ini rezim Orde Baru represif terhadap gerakan Islam, sementara umat Islam mengidap konservatisme berlebihan.

Ma'shum, Ala'i Najib, Yanur, dan lainnya. www.LAKPESDAM.or.id; El-Mawa, dkk., *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*, h.185.

[107] El-Mawa, dkk., *20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM*, h.181-182.

[108] LAKPESDAM dan TAF, *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, "Deformalisasi Syariat", no.12, tahun 2002.

Oleh karena itulah, para aktivis ini meretas wacana Islam kritis, mengedepankan pentingnya keterbukan dan demokratisasi. Lalu LKiS dikenal sebagai penerbit buku pemikiran Islam kritis seperti suntingan buku "Agama, Demokrasi dan Keadilan" (Gramedia, 1993) Kemudian LKiS menerbitkan buku-buku terjemahannya adalah *Kiri Islam* (Hasan Hanafi karya Kazou Shimogaki), *Islam dan Pembebasan* (Asghar Ali Engineer), *Masyarakat Tak Bernegara* (Abdel Wahab el-Affendi), *Wahyu dan Revolusi* (Ziaul Haque), Dekonstruksi Syariah (Abdullah Ahmed An-Na'im), *Tekstualitas al-Qur'an* (Nasr Hamid Abu-Zayd), *Post-Tradisionalisme Islam* (Muhammad Abid al-Jabiri), *Islam dan Demokrasi* (Fatima Mernissi) dan karya-karya yang ditulis Mohammad Arkoun.

Kemudian, sejalan perkembangan waktu dan situasi, sejak 1997 LKiS menjadi Yayasan, yang secara lebih sistematis melakukan penelitian, kajian rutin, pendampingan masyarakat, menerbitkan bulletin Jum'at bernama *Al-Ikhtilaf, talkshow* di media, program audio visual, advokasi kebijakan pemerintah lokal, dan kegiatan-kegiatan lain. Sebagian program menjangkau komunitas yang cukup luas di Aceh, Sumatera Barat, Lampung, Jawa, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara Barat, dengan visinya yakni pemahaman Islam transformatif dan toleran dalam masyarakat Indonesia yang plural. Secara lebih praktis, LKiS berusaha ikut memperkuat kaum terpinggir serta mengurangi bentuk-bentuk diskriminasi berdasarkan agama, kelas sosial dan gender. Di tahun 2006 misalnya, LKiS bergabung menanggapi revisi UU 13/2003 tentang ketenagakerjaan yang memuncak pada kerusuhan, RUU Anti Pornografi dan Pornoaksi, Tsunami Aceh, kekerasan atas nama agama yang terjadi lebih sering dan lebih mengkhawatirkan dibanding masa Orde Baru, pelecehan dalam bentuk Kartun Nabi Muhammad SAW, dan isu-isu aktual lainnya.

Sejak tahun 1997, LKiS melakukan Program Belajar Bersama Islam Transformatif dan Toleran, mencari bentuk-bentuk kurikulum dan bentuk kelembagaan Islam kritis. Mereka membuka kelas-kelas Belajar Bersama selama tujuh sampai sepuluh hari dengan tema-tema Kritik Wacana Agama, Islam dan Politik, Islam dan Dialog Agama, Islam dan Feminisme, yang diikuti peserta yang beragam latar belakang dan asal daerah. Institut LKiS menawarkan program dua tahun bagi calon mahasiswa yang ingin melakukan studi Islam secara intensif untuk mata kuliah seperti Ilmu Sosial Humaniora Dasar, Metodologi Riset

Kajian Islam, Sejarah Nusantara dan Islam Indonesia, Sejarah Pesantren, Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer, Pemikiran Islam di Dunia Kontemporer, Agama dan Lokalitas, Agama dan Politik, Etika Sosial Islam dan mata kuliah pilihan seperti Feminisme, Advokasi dan Pengorganisasian Sosial, Jurnalisme, Studi Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional. Lulusan Institut LKiS ini diharapkan dapat melanjutkan studi ke jenjang S-1 ilmu-ilmu keislaman, ilmu sosial atau ilmu humaniora. Mereka juga bisa langsung bekerja sosial di bidang pengembangan pesantren, HAM, hubungan antar agama, advokasi, penerbitan, jurnalisme, dan lain-lain.

Sebagai salah satu hasil pelatihan LKiS Yogyakarta, didirikan Lembaga Kajian Hask Asasi Mansuia (LKHAM) di Tasikmalaya pada 23 Agustus 1999. Sejak tahun 1999 muncul kembali tuntutan pengembalian 7 kata Piagam Jakarta, termasuk di Tasikmalaya, yang menuntut Peraturan Daerah (Perda) *Syari'at* Islam atau Perda Anti Maksiat. LKHAM memberikan perhatian khusus terhadap pesantren di Tasikmalaya yang mencapai lebih dari 500. Menurut Tatang Setiawan, Direktur Pelaksana LKHAM, LKHAM mengenalkan wacana-wacana Islam transformatife dan toleran kepada pesantren-pesantren, karena ada kecenderungan penolakan pesantren terhadap wacana demokrasi dan HAM karena dianggap dari Barat.

LKHAM merupakan LSM yang mewadahi santri dan pesantren di Tasikmalaya yang meyakini kesesuaian antara Islam, HAM dan demokrasi. LKHAM dalam hal ini berusaha menjadi *counter-movement* bagi gerakan Islam formalis di Tasikmalaya dengan visi dan misi Islam transformatif dan toleran, untuk membangun masyarakat sipil yang kritis dan mandiri. LKHAM mencoba menyebarkan nilai-nilai Islam yang egaliter, pluralis dan anti penindasan. Mereka melakukan pendidikan politik kewarganegaraan dan menumbuhkan kesadaran kritis dan partisipatoris.

Di tingkat praksis, LKHAM mendorong para pembuat kebijakan untuk menentukan kebijakan yang berpihak kepada kepentingan masyarakat. LKHAM melakukan berbagai kegiatan seperti Pendidikan Masyarakat Sipil, Hubungan dengan kelompok Non Muslim, Jaringan Pesantren, Pengembangan Gagasan Islam Transformatif, program Advokasi kebijakan. Untuk jaringan pesantren, LKHAM memiliki jaringan beberapa pondok seperti Pesantren Bahrul Ulum Awipari,

Pesantren Sukahideng Singaparna, Pesantren Sukamanah Singaparna, Pesantren Cipasung Singaparna, dan Pesantren Miftahul Huda Manonjaya. LKHAM melanjutkan penerbitan media alternatif *Al-Ikhtilaf* sebanyak 1500 eksemplar tiap hari Jum'at ke sekitar 40 masjid, kampus dan sekolah di Tasikmalaya dan Ciamis.

LKiS juga menjalin kemitraan dengan Lembaga Advokasi dan Pendidikan Rakyat (LAPAR) di Sulawesi Selatan yang didirikan pada 17 April 1999 dengan latar belakang politik, ekonomi, budaya, dan agama yang spesifik Sulawesi Selatan dan latar belakang di tingkat nasional. Berangkat dari refleksi kritis terhadap proses dan kebijakan pembangunan Orde Baru yang sama sekali mengabaikan kepentingan rakyat kecil, dan yang justru terjadi adalah marginalisasi, penindasan, penyingkiran, serta perampasan hak-hak sosial, ekonomi, budaya, dan politik kelompok minoritas menjadi dorongan kuat bagi LAPAR untuk terlibat langsung dalam proses penyadaran dan pembelaan terhadap rakyat kecil.

LAPAR menekankan nilai-nilai agama yang akomodatif terhadap kearifan lokal. Mereka memiliki angan-angan sosial "Terwujudnya masyarakat yang adil, sejahtera, kritis, setara, dan manusiawi serta terciptanya masyarakat pluralis, demokratis dan tanpa penindasan." Mereka mendasarkan program mereka pada basis nilai egaliter, pluralis, humanis, adil, kerakyatan, jujur, dan mandiri. Di antara program kerja LAPAR adalaha penelitian dan kajian terhadap persoalan sosial, budaya, pendidikan, lingkungan serta wacana keagamaan yang mengarah pada penguatan *civil society*, investigasi dan advokasi pengelolaan Sumber Daya Alam yang berkeadilan dan berpihak pada budaya lokal, pendidikan kritis perihal analisis wacana, kritik nalar agama, analisis gender, dan kampanye serta penyebaran visi dan misi lembaga dalam bentuk penerbitan buku, buletin, dan *talkshow* di radio.

LAPAR menjalin hubungan dengan mahasiswa, petani, dan kaum miskin kota. Mereka berupaya menangani isu-isu strategis seperti wacana pembebasan, budaya lokal, dan advokasi. Sejak munculnya isu dan fenomena rill formalisasi syariat Islam di Sulawesi Selatan, LAPAR termasuk yang paling aktif melakukan *counter-hegemony* di Bulukumba dan daerah-daerah lainnya di Sulawesi

Selatan yang semarak mengeluarkan Peraturan Daerah dan Peraturan Desa bernuasa *Syariat* Islam. [109]

Demikianlah, intelektualisme Muslim tradisionalis yang dimotori oleh Gus Dur telah melahirkan para pembaru generasi baru yang secara intens mengembangkan wacana pembebasan dan advokasi di berbagai daerah melalui sejumlah lembaga dengan tradisi Islam sebagai basis perjuangannya. Tradisionalisme Islam menjadi inspirasi sekaligus tempat mereka menggali basis religius bagi anak-anak muda Muslim tradisionalis ini. Berdirinya sejumlah LSM-LSM yang mengedepankan semangat demokratisasi dan pembebasan kaum marjinal adalah buah dari intelektulisme Muslim tradisionalis dengan pesantren sebagai *core* utamanya.

[109] Brosur LAPAR; Laporan "Negeri Syariah Tinggal Selangkah", *Gatra,* no.25, Tahun XII, 6 Mei 2006.

6

MOMENTUM KEBANGKITAN:

Warisan Politik dan Arah Baru Gerakan Islam

Nurcholish dan Politik Islam 1960an

Salah satu aspek penting yang harus diperhitungkan dalam melihat pembaharuan pemikiran Islam tahun 1970an adalah ia merupakan sebuah pilihan politik (*political choice*) dari sebuah generasi Muslim yang terlibat dalam upaya menyelesaikan problem-problem bangsanya. Seacara tegas, pemikiran pembaharuan Cak Nur bernada Liberal dan atau Progresif[1] yang mewakili kecenderungan umum dari masyarakat Muslim Indonesia saat itu.[2] Di Indonsia sendiri, akar-akar gerakan pembaruan Islam umumnya dihubungkan dengan kebangkitan Islam di Indonesia

[1] Meski sebagian memandang Islam Liberal dan Islam Progresif sebagai identik, namun tak sedikit yang mendefinisikan keduanya secara berbeda. Omid Safi, Asisten Profesor Studi Islam di Universitas Colgate, Hamilton, New York, Amerika Serikat, berpandangan bahwa pemikiran Islam Progresif merupakan kelanjutan sekaligus berangkat dari tradisi Islam Liberal yang telah berumur 150 tahun. Kelompok liberal mendukung Islam yang secara umum menunjukkan identifikasi yang tanpa kritik terhadap modernitas, dan kerapkali mem-*by-pass* diskusi-diskusi tentang kolonialisme dan imperalisme. Lihat Omid Safi, "What Is Progressive Islam?", *ISIM Newsletter*, No. 13, Desember 2003, hal. 48.

[2] Secara historis, pembaruan atau modernisasi dalam Islam dipahami sebagai gerakan kembali kepada Alquran dan hadis, dua sumber pokok ajaran Islam, yang telah tertutup oleh tradisi, adat kebiasaan yang tidak sesuai dengan ajaran pokok Islam, serta kejumudan berpikir dan sikap tertutup. Kembali kepada Alquran dan hadis berarti memakai ijtihad untuk menafsirkan kedua pokok ajaran Islam itu. Maka, pembaruan Islam diikuti oleh dibukanya kembali pintu ijtihad yang telah dinyatakan tertutup pada abad ke 12. Lihat Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989), hal. 83.

pada awal abad 20 melalui berdirinya Muhammadiyah (1912) dan Persatuan Islam (1923).[3] Tetapi secara teologis, pemikiran pembaharuan Cak Nur melebih upaya kaum modernis Muslim yang mengarahkan diri untuk memperkenalkan kembali doktrin Islam yang lebih murni dan mempromosikan ortodoksi dalam keyakinan dan praktik keagamaan.[4]

Penting untuk dicatat dari pesan pembaharuan Cak Nur adalah kritik terhadap pembaharuan lama yang telah melembaga. Pada awal 1970, Nurcholish Madjid muncul dengan proklamasi bahwa kaum Muslim Indonesia ”telah mengalami kejumudan kembali dalam pemikiran dan pengembangan ajaran-ajaran Islam, dan kehilangan *psychological striking force* dalam perjuangannya.” Cak Nur bahkan sampai pada kesimpulan bahwa organisasi-organisasi reformis, terutama Muhammadiyah, Al-Irsyad, dan Persis, telah mengalami stagnan dan kehilangan dinamismenya. Dalam istilahnya sendiri ”… telah menjadi beku sendiri, karena mereka agaknya tidak sanggup menangkap semangat dari ide pembaruan itu sendiri, yakni dinamika dan progresivitas.” Alasan-alasan inilah yang mendasari gagasan Nurcholish tentang ”keharusan pembaruan pemikiran Islam dan masalah integrasi umat.”[5]

Namun demikian, dari semua hal yang paling berpengaruh adalah upaya serius untuk mencari opsi-opsi penyelesaian problem politik Islam, Pembaruan Cak Nur memandang pentingnya ”sekularisasi” sebagai salah satu bentuk ”liberalisasi” atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan keliru yang telah mapan.[6] Gagasan-gagasan yang dikemukakannya telah didiskusikan oleh sejumlah intelektual Yogyakarta, yang lebih dikenal sebagai kelompok Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), pada tahun 1960-an. Beberapa di antaranya adalah A. Mukti Ali, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Dawam Rahardjo. Awalnya mereka tak mendapat dukungan dari lingkaran HMI sendiri. Namun, dengan dukungan yang kuat dari rezim Orde Baru yang baru berkuasa, mereka bisa mencapai posisi yang berpengaruh. Mukti Ali diangkat sebagai Menteri Agama pada 1972-1978, dan dia membawa Djohan Effendi sebagai kepala penasihat dialog antar agama. Dawam Rahardjo bergabung dengan

---

[3] Martin van Bruinessen, *Liberal and Progressive Voices in Indonesian Islam*, Unpublished paper, hal. 1-2.

[4] Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004), hal. 21-22.

[5] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), hal. 204-214.

[6] M. Dawam Rahardjo, ”Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid,” dalam Madjid, *Islam, Kemodernan,* hal. 19.

Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), sebuah LSM berorientasi pembangunan yang pertama di Jakarta. Sementara Cak Nur kemudian menginstitusionalisasikan gerakan pembaruan Islam dengan mendirikan kelompok kajian agama Paramadina pada 1986.[7]

Bagi kalangan yang akrab dengan situasi politik menjelang dideklarasikannya pembaharuan cak Nur, dengan segera akan melihat bahwa problem politik yang melanda umat Islam saat itu adalah pertentangan ideologis yang semakin tajam dan tak terkompromikan dalam perumusan dasar negara, apakah negara berdasarkan Pancasila ataukah berdasarkan Islam. Kenyataan ini seolah membayangi generasi muda Muslim masa itu untuk memilih, tetap berpegang pada cita-cita politik Negara Islam atau meninggalkannya untuk secara perlahan membebaskan Islam dari belenggu politik partai-partai Islam.[8]

Kegagalan demi kegagalan telah melanda perjuangan politik Islam. Dari perjuangan dengan jalan kekerasan militer, hingga perjuangan dalam perdebatan konstituante, telah mendorong umat islam menjadi kelompok yang terus menjadi sasaran kecurigaan. Ketika kondisi ini mencapai puncaknya pada dasawarsa 1960-an, yakni ketika kaum Muslimim selalu diposisikan beroposisi terhadap kekuasaan kekuasaan negaera, Cak Nur dan generasinya ingin tampil dengan cita-cita politik yang sama sekali baru. Di masa Demokrasi Terpimpin ini, dengan alasan bahwa beberapa pemimpin utamanya (seperti Mohammad Natsir dan Sjafruddin Prawiranegara) terlibat dalam pemberontakan PRRI, Soekarno membubarkan Masyumi pada 17 Agustus 1960.[9] Meski, berdasarkan dokumen politik, indikasi keterlibatan langsung Masyumi dengan PRRI tidak terbukti. Yang terjadi adalah dukungan para pemimpin Masyumi di atas terhadap perjuangan daerah menekan pemerintah pusat.[10] Dan dengan semakin tersudutnya kelompok Islam yang berafiliasi pada Masyumi, maka generasi Muslim pun terdorong untuk muncul sebagai kekuatan Islam yang lain.[11] Implikasinya, generasi ini tampaknya harus memilih menjadi martyr untuk mengubur cita-cita Masyumi.

---

[7] Bruinessen, *Liberal and Progressive Voices*, hal. 4-9.
[8] Boland, *Pergumulan Islam*, hal. 104-105.
[9] Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 111.
[10] Thaba, *Islam dan Negara*, hal. 179.
[11] Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), hal. 89.

Dalam konteks upaya menyelesaikan problem politik antara Islam dan cita-cita ke-Indonesiaan secara luas itulah pembaharuan pemikiran Cak Nur mengemuka. Pokok pemikiran Cak Nur yang bisa dianggap sebagai peletak cita-cita Liberal[12] adalah gagasannya tentang sekularisasi. Gagasan itu pertama kali Cak Nur publikasikan lewat tulisannya pada 1968 yang berjudul "Sekularisasi adalah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi", kemudian disusul dengan tulisan yang sangat menghebohkan berjudul "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat" (1970). Apa yang menjadi *concern* saya adalah, persoalan yang tidak atau belum terselesaikan menyangkut dasar negara telah menempatkan posisi generasi Muslim 1960an serba tidak menguntungkan. Pembaharuan Cak Nur hadir untuk mendobrak semua kebekuan itu. Melalui tulisan pada 1968, Cak Nur sebenarnya mencoba membangunkan umat Islam dari "tidur panjang" dogmatisnya. Cak Nur ingin mengingatkan sekaligus mengajak umat Islam untuk kembali menggunakan rasio, menggunakan akal budinya dalam memahami dan mempraktikkan ajaran Islam. Lebih khusus, Cak Nur memaksudkan tulisannya itu sebagai dorongan kepada umat Islam untuk memilih cita-cita Islam yang lebih substantif dan menyeluruh. Tidak lagi pada perjuangan konstitusional negara Islam, melainkan pada membangun Islam Indonesia yang menerima dan diterima semua pihak[13]. Cak Nur bahkan menegaskan bahwa modernisasi, yang berarti rasionalisasi, adalah perintah Tuhan yang imperatif dan mendasar.

Kondisi serupa juga terjadi diranah politik kenegaraan. Di sini, pada saat itu, umat Islam Indonesia tidak bisa membedakan urusan yang benar-benar agama dan yang semata duniawi. Tokoh politik persis memanfaatkan kondisi demikian untuk kepentingan akumulasi perolehan

---

[12] Ulil Abshar-Abdalla, tokoh Jaringan Islam Liberal, menempatkan Cak Nur, di samping juga Gus Dur, sebagai pengusung awal gerakan Islam Liberal di Indonesia. Bagi Ulil, baik Cak Nur maupun Gus Dur adalah tokoh-tokoh yang paling mempengaruhi perjalanan Islam Liberal di Indonesia. Keduanya memiliki proporsinya masing-masing untuk hal itu. Khusus untuk Cak Nur, menurut Ulil, tulisan-tulisannya sangat berpengaruh dan begitu liberal terutama jika dikaitkan dengan konteks Indonesia yang pada saat itu berada dalam kekuasaan rezim Orde Baru dengan kecenderungan praktik keagamaan umatnya, terutama Islam, yang tradisionalis dan mistis. Umat Islam Indonesia pada saat itu hampir tak dapat membedakan yang mana ibadah yang bersifat transenden dan praktik duniawi yang semestinya tak bersifat agama atau ilahiyah. *Wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla* di Jakarta pada Senin, 13 Juli 2009.

[13] Ulil Abshar-Abdalla, dalam sebuah seminar yang diadakan Jaringan Islam Liberal, bahkan menganggap ilmu pengetahuan modern saat ini telah memerankan fungsi yang sama sebagaimana dulu hanya diperankan oleh agama. Menurut Ulil, manusia membutuhkan peta bagi kehidupan, ilmu pengetahuan dan agama (pada masanya) adalah peta yang bisa memberi petunjuk bagi manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya (lahir dan batin) itu. Artinya, tak ada yang harus dipertentangkan antara capaian akal (ilmu pengetahuan) dengan tuntunan wahyu (ajaran agama). Lihat Saidiman, dalam reportase diskusi JIL, "Agama Lama dengan Baju Baru".

suara partainya. Cak Nur ingin menyadarkan umat bahwa masalah politik adalah masalah yang tidak terkait dengan urusan agama atau ibadah. Cak Nur kemudian tampil dan menggemparkan khalayak, terutama para aktivis gerakan Islam, dengan melontarkan pernyataan "Islam Yes, Partai Islam No", dengan bahasa yang lebih keras, sebenarnya kalimat ini juga mengingatkan "Islam yes, Negara Islam No.[14] Slogan besar itu Cak Nur keluarkan mengingat partai-partai Islam saat itu seolah sudah menjadi "kultus tersendiri" bagi umat Islam Indonesia. Partai atau organisasi Islam dianggap sakral dan orang Islam yang tak memilih partai Islam dalam pemilu dituding melakukan dosa besar.

Respon Negara*: Akomodasi dan Konsekuensi bagi Aktivisme Islam*

Dimensi politik dari pembaharuan Nurcholish Madjid dkk pada awal 1970an itu mengemuka dalam respons pemerintah Orde Baru untuk menjalankan akomodasi politik dari kepentingan keagamaan dan politik Muslim. Inisiatif-inisiatif akomodasi yang penting memang diadopsi setelah era asas tunggal Pancasila pada 1985. Namun, gerak perlahan ke arah upaya menangkap kepentingan keagamaan Islam dalam bentuk entitas-entitas non-partai dijalankan sejak pertengahan 1970-an. Yang paling penting di antaranya adalah pendirian Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada1975 (Mudzhar, 1993:14; Van Bruinessen, 1996:11; Ikhwan, 2005:6). Sejumlah lembaga dan kebijakan kemudian dibentuk yang jelas didesain untuk memasukkan peran ulama, Kementerian Keagamaan dan otoritas-otoritas mereka dalam desain kelembagaan negara.[15]

Pembentukan MUI pada 1975 adalah hasil akhir dari tarik-menarik antara para pemimpin Muslim dan pemerintah Soeharto. Paling tidak sejak 1970, Soeharto, melalui Menteri Keagamaan yang berafiliasi NU, Muhammad Dahlan, mendekati para pemimpin Muslim dan mengungkapkan inisiatifnya untuk membentuk sebuah kantor tunggal

[14] Cak Nur mengatakan "...jika partai-partai Islam merupakan wadah ide-ide yang hendak diperjuangkan berdasarkan Islam, maka jelaslah bahwa ide itu sekarang dalam keadaan tidak menarik. Dengan perkataan lain, ide-ide dan pemikiran-pemikiran Islam itu sekarang sedang menjadi *absolute* memfosil, kehilangan dinamika. Ditambah lagi partai-partai Islam tidak berhasil membangun image positif dan simpatik, bahkan yang ada ialah image sebaliknya (...umpanya korup)". Uraian lebih lengkap pemikiran Cak Nur yang begitu terkenal ini dapat dilihat di Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* h. 204-205.

[15] Sebelum MUI dibentuk, melalui Menteri Keagamaan, Mukti Ali, pemerintah membentuk Gabungan Usaha Perbaikan Pendidikan Indonesia (GUPPI), pada 1970; Majelis Dakwah Indonesia (MDI) dan Dewan Masjid Indonesia (DMI) pada 1973. Badan Koordinasi Pengurus Masjid Indonesia (BKPMI) juga dibentuk yang terhubung dengan bagian keagamaan Golkar. Kemudian pada akhir 1980-an, sejumlah organisasi sosial didirikan yang umumnya disertakan dalam jaringan-jaringan subordinat dari manajemen dukungan politik Islamis Suharto. Lihat, Porter, *Managing Islam and Politics,* 2002.

yang tersentralisir bagi ulama (Mudzhar, 1993). Gagasan ini tidak baru (van Bruinessen, 1996).[16] Namun, hubungan antara Orde Baru dan kelompok-kelompok Muslim, khususnya setelah pelemahan Parmusi yang menyakitkan, membuat yang terakhir ini menolak tawaran apa pun untuk pembentukan organisasi ulama. Namun, protes umat Islam terhadap penyatuan legal atas undang-undang pernikahan pada 1973 memberi pelajaran bagi Orde Baru.

Keterlibatan yang lebih serius untuk memasukkan kepentingan-kepentingan dari politik Islam dalam desain kelembagaan negara sangat penting. Pada Mei 1975, Menteri Dalam Negeri, Amir Mahmud, memerintahkan Gubernur-gubernur provinsi untuk mendirikan Dewan Ulama di hampir semua provinsi Indonesia yang berjumlah 27 (Ikhwan, 2005). Dewan-dewan ulama regional ini, beserta para pemimpin organisasi independen termasuk Muhammadiyah, NU, dan Persis kemudian disertakan sebagai anggota MUI nasional (Ikhwan, 2006:4). Setelah sebuah Konferensi Nasional Ulama Indonesia pada Juli 1975, MUI akhirnya berdiri.

Dalam pidato pembukaan konggres pertama MUI, Soeharto menjelaskan bahwa "majelis tersebut tidak diizinkan untuk terlibat dalam aktivitas-aktivitas politik . . . , namun berfungsi dalam kapasitas penasihat" (Porter, 2002:78) bagi pemerintah dan komunitas Muslim. Rencana awal Soeharto mungkin adalah membuat MUI mirip dengan kantor tradisional *shaykh al-Islam* Al-Azhar, yang memainkan peran mengeluarkan fatwa untuk melegitimasi kebijakan-kebijakan pemerintah. Karena itu, meskipun MUI diberi posisi yang relatif otonom untuk mewakili jabatan tinggi otoritas keagamaan, negara tetap mengontrol MUI dengan ketat melalui Menteri Keagamaan, Menteri Dalam Negeri, dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan yang bertindak sebagai Dewan Penasihat bagi lembaga ini (Ikhwan, 2005:48).

[16] Para pelopor MUI bisa dilacak kembali pada awal dekade revolusi Indonesia. Pada 1950-an, ketika Militer berusaha untuk memikat hati umat Islam di Jawa Barat dalam pertarungannya melawan DI/TII, militer memerintahkan pertemuan-pertemuan terorganisasi dengan ulama lokal, menuntut kerjasama politik mereka. Pada 1958, Dewan Ulama povinsi didirikan yang terdiri dari ulama dan personel militer dan terutama dengan tujuan yang berorientasi keamanan. Pada 1962, sebuah badan serupa didirikan di tingkat nasional sebagai sarana untuk mendapatkan dukungan Muslim bagi Demokasi Terpimpin Sukarno. Dewan Ulama Orde Baru pertama dibentuk dalam lingkungan serupa di Aceh pada 1965-66. Inisiatif ini adalah bagian dari kampanye anti-komunis setelah kudeta 1965, di mana komandan militer dari Aceh menuntut beberapa ulama terkemuka untuk mengeluarkan fatwa yang mengizinkan pembunuhan kaum komunis.

Rencana awal Orde Baru dalam pembentukan MUI adalah memobilisasi ulama untuk berpartisipasi dalam pembangunan politik (Effendy, 1995). Sejak permulaannya, MUI didesain untuk memberikan legitimasi bagi inisiatif-inisiatif dan arahan-arahan kebijakan pemerintah, sebagaimana yang dikemukakan seorang pengamat, " . . . bahwa ulama bisa menjelaskan kebijakan-kebijakan Orde Baru dalam bahasa keagamaan yang bisa diterima, dan dipahami, oleh umat Islam yang lebih luas" (van Bruinessen, 1996:15). Dampaknya, ia dimaksudkan untuk mengelakkan kemungkinan keberatan oleh kelompok-kelompok Muslim yang mungkin memilih melawan kebijakan pemerintah. Karena itu, MUI tetap berada dalam tekanan besar untuk membenarkan kebijakan pemerintah dan melaksanakan keharusan membentuk sebuah komisi fatwa (Porter, 2002:79; Ikhwan, 2005).[17]

Meskipun demikian, ciri politik MUI—dalam pengertian bahwa ia adalah bagian dari pemecahan politik antara rezim tersebut dan agenda "negara Islam" organisasi-organisasi Muslim—memungkinkan lembaga ini memelihara otonominya, yang memberikan MUI legitimasi bagi keputusan-keputusan keagamaannya. Kredibilitas ini dipelihara melalui dua mekanisme. Pertama adalah kebersandaran MUI pada para pemimpinnya yang sangat dihormati dan individu-inividu tertentu yang dilihat sebagai independen dari intervensi negara. Meskipun MUI dalam hal asal-usulnya disebabkan oleh inisiatif Soeharto dan terus menerima dana dari pemerintah, MUI tetap memiliki kemerdekaan menyangkut pemilihan Ketuanya. Dipilih secara periodik oleh para anggota organisasinya, sang Ketua terpilih biasanya sangat dihormati, senior, dan anggota ulama yang berpengetahuan luas yang umumnya adalah bagian dari NU dan Muhammadiyah.[18] Keanggotaan teras MUI juga diangkat atau direkrut dari ulama 'independen' dan relatif jarang ditemukan seorang anggota yang berasal dari Kementerian Keagamaan. Struktur kepemimpinan ini

[17] Sejumlah kesempatan menggambarkan bahwa fatwa MUI dibuat untuk memenuhi serta membenarkan keinginan-keinginan pemerintah. Namun, banyak prestasi yang dicapai MUI bisa diakui. Salah satunya adalah program MUI-pemerintah dalam sosialisasi penggunaan IUD dalam perencanaan keluarga. Banyak pengamat melihat bahwa tanpa peran yang dimainkan oleh MUI, tidak mungkin bahwa pemerintah bisa mengurangi angka kelahiran nasional di negeri yang padat tersebut dengan keberhasilan besar dalam satu dekade. Untuk uraian yang panjang lebar tentang peran MUI, lihat, M. B. Hooker, *Islam: Social Change through Contemporary Fatwa*, Crows Nest, NSW: Allen and Unwin, 2003.

[18] Sejak 1975 hingga sekarang ini, semua ketua umum MUI mencerminkan otonomi kelembagaan organisasi-organisasi Muslim. Secara kronologis para pemimpin NU dan Muhammadiyah ini telah bertindak sebagai ketua MUI: Haji Abdul Karim Malik Amrullah (Hamka, ulama berkecenderungan Masyumi, 1975-1981); KH Syukri Ghozali (ulama berafiliasi NU, 1981-1984); KH Hasan Basri (anggota Masyumi, 1984-1990); KH Ali Yafie (NU, 1990-1999); dan KH Sahal Mahfudh (NU, 1999 - sekarang).

memberikan kredibilitas organisasi bagi MUI di kalangan publik Muslim Indonesia.[19]

Mekanisme kedua bagi kredibilitas MUI adalah bahwa lembaga tersebut terdiri dari organisasi-organisasi keagamaan yang beragam yang mewakili beragam aliran yurisprudensi Islam. Keputusan-keputusan keagamaan MUI memberikan suatu ruang politik bagi ulama tertentu untuk kadang menentang fatwa-fatwa MUI. Sebagai misal, MUI mungkin mengeluarkan fatwa yang secara publik tampak hanya memuaskan keinginan-keinginan pemerintah. Dalam keadaan ini, ulama yang tidak setuju dengan fatwa MUI biasanya buru-buru mengeluarkan keputusan-keputusan keagamaan terpisah dengan tujuan mengklarifikasi fatwa MUI yang pro pemerintah tersebut. Dalam banyak kasus, publik Muslim umumnya mengikuti fatwa dari NU, Muhammadiyah atau Persis ketimbang fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI. Namun, meskipun fatwa mereka mungkin dipudarkan oleh fatwa-fatwa organisasi lain, kredibilitas kelembagaan MUI tetap utuh. Dalam kenyataannya, fatwa-fatwa MUI hanya berfungsi sebagai opini kedua terhadap fatwa-fatwa yang yang dikeluarkan oleh NU, Muhammadiyah atau Persis. Selain itu, karena ketetapan-ketetapan keagamaan yang dihasilkan oleh MUI tidak dianggap mengikat secara hukum di bawah hukum negara, sangat mungkin bagi organisasi-organisasi Muslim yang mapan untuk mengeluarkan fatwa yang tampak bertentangan dengan MUI.

Apa yang penting untuk dicatat adalah bahwa pembentukan MUI tersebut mengubah watak dari otoritas ulama di Indonesia pasca kolonial. Sebelum pembentukannya, otoritas ulama dan lembaga-lembaga mereka beroperasi dalam kapasitas komunal yang terbatas pada tingkat organisasi-organisasi keagamaan. Ketetapan-ketetapan keagamaan yang dihasilkan oleh ulama, seperti *fatwa*, *tazkirah* (nasihat), or *tausiyyah* (opini), juga terkait dengan individu *'alim* atau secara kolektif didukung oleh ulama partisan, apakah itu beraliansi dengan Persis, Muhammadiyah, atau NU. Hal ini karena tiap-tiap organisasi muslim pada dasarnya mengadopsi metode-metode penalaran hukum dan yurisprudensi yang

[19] Sebuah cerita terkenal tentang sulitnya memelihara kredibilitas keagamaan MUI di hadapan publik Muslim tergambarkan oleh kasus ketika ketua MUI pertama, ulama terkemuka berkecenderungan Masyumi, Hamka, mengundurkan diri pada 1981 karena sebuah fatwa yang dianggap tidak dapat diterima pemerintah namun ia menolak untuk membatalkannya. Fatwa tersebut berkenaan dengan keputusan MUI untuk menganggap bahwa menghadiri perayaan Natal dilarang bagi Muslim. Fatwa ini pada dasarnya merupakan suatu persoalan keagamaan yang khas-Indonesia dalam periode tertentu itu sebagai respons terhadap teriakan publik tentang ekspansi besar misionaris Kristen sejak awal 1970-an. Setelah peristiwa ini, ketua MUI biasanya lebih hati-hati dalam menghadapi harapan pemerintah.

berbeda dalam menghasilkan ketetapan-ketetapan hukum bagi komunitasnya. Dalam pengertian "tradisional" dari kehidupan keagamaan Indonesia ada keberagamaan dan variasi hukum yang signifikan yang dipraktikkan oleh umat Islam yang umumnya dibentuk oleh organisasi-organisasi mapan ini (Mudzhar,1993:30). Karena itu dengan pembentukannya MUI menjadi sebuah otoritas yang disetujui secara resmi yang berupaya untuk mensentralisasi, dan sampai tingkat tertentu memonopoli, penafsiran ortodoksi Islam dan dalam prosesnya mengikis watak plural dan beragam dari hukum keagamaan. Menyadari kemampuannya untuk mensentralisasi kekuasaan MUI juga memberi ulama kesempatan dan sumberdaya baru untuk memandu komunitas Muslim dan melindunginya dari doktrin-doktrin yang dianggap sebagai "menyimpang" (van Bruinessen, 1996; lihat juga, Porter, 2002).[20] Kemudian, setelah runtuhnya Orde Baru pada tahun 1998, dengan tingkat mobilisasi sosial yang meningkat, MUI memperkuat visinya tentang sebuah masyarakat Islam yang umumnya berbeda dari 'negara sekular' dan organisasi-organisasi yang ironisnya membantu pembentukannya.

Ikatan Cendikiawan Muslim se-Indonesia (ICMI)

Perkembangan hubungan negara Islam politik pada Orde Baru tersebut berubah secara dramatis sejak akhir 1980-an. Dengan arus perlahan kearah akomodasi kelembagaan, norma yang semakin mapan tentang "negara Pancasila" yang dipercaya oleh organisasi-organisasi Islam, dan ekspansi massif kelas menengah Muslim, Orde Baru Soeharto melengkapi politik akomodasinya dengan membentuk sebuah koalisi sosial baru dengan berbagai kelompok-kelompok Islam yang sebelumnya dimarjinalisasikan. Koalisi ini dibentuk oleh sebuah organisasi nasional baru yang terkooptasi yang dikenal sebagai Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI), pada Desember 1990 (Hefner, 1994; Ramage, 1995). Di bawah kepemimpinan anak didik dan loyalis terpecaya Soeharto, B.J. Habibie (Menteri Riset dan Teknologi), ICMI menjadi sarana baru bagi Orde Baru untuk merekrut elite ke dalam birokrasi, beragam pos kementerian,

[20] Dalam kaitannya dengan fatwa MUI tentang penyimpangan keyakinan atau praktik Islam, organisasi-organisasi Islam utama seperti Muhammadiyah, Persis, DI, DDII dan NU cenderung mendukung larangan-larangan terhadap kecenderungan-kecenderungan keagamaan tersebut. Namun hal ini bergantung pada kelompok keagamaan yang dilarang tersebut. Sebagai misal, menyangkut Darul Arqam (sebuah sekte yang dilarang di Malaysia), Ma'aruf Amin (dan anggota dewan kepemimpinan MUI) mengatakan bahwa NU tidak sepakat dengan MUI bahwa sekte tersebut dilarang karena alasan-alasan keagamaan. Namun, ia menyatakan bahwa pemerintah melarang sekte tersebut karena alasan-alasan keamanan-keamanan dan ketertiban namun tidak secara nasional.

dan MPR. Apa yang harus dicatat dalam proses-proses politik terbentuknya ICMI ini adalah peran yang besar dan terkendali antara kelompok BJ. Habibie dan para pelopor gerakan pembaharuan Islam 1970an (Porter, 2002: 167).

Banyak penafsiran kesarjanaan dikemukakan menyangkut watak dari ICMI tersebut, khususnya aspek-aspek politiknya (Liddle, 1996; Mujani, 1994; Ramage, 1995; Hefner, 1993). Bukan tujuan studi ini untuk menolak penafsiran-penafsiran tersebut, namun studi ini bermaksud melengkapi mereka dengan konteks historis mengapa ICMI muncul dengan cara demikian. Yang mencolok tentang perkembangan politik Islam di Indonesia, adalah akomodasi periodik yang dilakukan oleh negara terhadap agenda keagamaan Islamis. Pembentukan ICMI pada 1990 menandai suatu titik baru yang penting dalam perkembangan politik Islam di mana terdapat konvergensi kepentingan antara elite negara dan segmen-segmen besar dari kelompok-kelompok Islamis, khususnya aliran utama modernis.

Para inisiator ICMI bukan intelektual Muslim maupun Habibie, namun sejumlah mahasiswa Muslim yang berencana mengorganisasi sebuah seminar nasional tentang peran intelektual Muslim Indonesia dalam pembangunan politik (Husani, 1995; Ali-Fauzi, 1994).[21] Segera setelah organisasi itu dibentuk secara resmi, respons elite-elite muslim terhadap ICMI sangat antusias. ICMI bermula sebagai federasi orang-orang Islam yang longgar yang mewakili suatu spektrum yang luas dari organisasi-organisasi Islamis moderat, berorientasi Islamis, konservatif, dan "radikal". Namun, elemen-elemen dari umat Islam modernis yang mencakup Muhammadiyah, HMI, DDII, beberapa mantan simpatisan Masyumi dan para politisi PPP, menjadi dominan. Bagi kelas mengah Muslim pada tahun 1990-an, sebagaimana yang dikemukakan Liddle (1996:18), setelah dua dekade menjauhkan kaum aktivis dan politisi Islamis dari koridor kekuasaan Orde Baru, pada akhirnya mau mengizinkan mereka. Namun, pada tingkat yang lebih fundamental, dalam

[21] ICMI bermula dari inisiatif sejumlah mahasiswa Muslim dari Universitas Brawijaya yang melakukan perjalanan ke Jakarta untuk mencari bantuan dana dan pembicara untuk suatu seminar. Mahasiswa-mahasiswa ini dinasehati oleh dua aktivis Islamis terkemuka yang memiliki hubungan dengan gerakan Pembaruan 1970-an untuk bertemu dengan Mentri B.J. Habibie. Tujuannya adalah meminta dukungannya bagi kemungkinan untuk membentuk sebuah organisasi permanen bagi kaum intelektual Muslim dan yang akan ia pimpin sendiri. Padamulanya, Habibie enggan untuk menerima permintaan tersebut, namun akhirnya menyetujuinya setelah ia berkonsultasi dengan Suharto tentang rencana untuk mendirikan sebuah organisasi nasional bagi kaum intelektual Muslim Indonesia. Lihat, Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.

konteks kelas menengah yang sangat termobilisasi yang menuntut akan inklusi ini, Soeharto menghadapi tugas sulit untuk mengonsolidasikan kembali rezimnya. Hal ini khususnya dipicu oleh liberalisasi politik yang dilakukan pada 1986 dan oleh otonomi lembaga militer yang semakin besar, yang sebelumnya memberi Soeharto dukungan politik, namun pada pertengahan 1980-an mulai melemah (Macky, 1999).

Berdasarkan penilaian diatas, tiga faktor utama sangat penting dalam mempermudah konvergensi negara – dengan pembaharu Muslim pada tahun 1990-an. Yang pertama adalah transformasi sosial dalam masyarakat Muslim Indonesia. Didorong oleh dua dekade pembangunan ekonomi Orde Baru, kelas mengah Muslim tahun 1980-an dan 1990-an muncul dan secara budaya lebih percaya diri. Mereka bergerak melampaui keyakinan dari tahun 1950-an dan 1960-an bahwa Islam sekadar sebuah agama dan sebuah tradisi budaya milik orang-orang desa yang tak terdidik dan terbelakang. Meskipun banyak dari mereka percaya bahwa "tidak boleh ada pemisahan antara agama dan politik", sebagian besar umumnya tidak mendukung gagasan tentang sebuah negara Islam (Madjid, 1993: 7-8; Liddle, 1996).

Perluasaan sistem pendidikan negara selama dua dekade juga berfungsi sebagai suatu katalisator penting bagi perubahan dalam pandangan politik Islamis. Bersamaan dengan perkembangan yang disebutkan diatas, instruksi keagamaan di sekolah-sekolah publik menghasilkan suatu populasi Islam yang lebih seragam, modern namun secara terbuka lebih saleh dalam kehidupan sehari-hari dan di tempat kerja (King, 1992; Hafner, 1994). Dibawah Dapertemen Agama – yang lama digambarkan sebagai benteng kelembagaan dari aspirasi Islamis – pemerintah tidak hanya membangun sistem sekolah keagamaan negara melainkan juga mensubsidi puluhan ribu sekolah Islam swasta. Lembaga pendidikan tinggi bagi studi-studi Islam, IAIN, juga diperluas dan ditransformasikan dengan menggunakan kurikulum yang berorientasi Barat (Heafner, 2000; Azra dan Afrianti, 2005). Sebagaimana dikemukakan oleh seorang pengamat Indonesia, "tampak ... disepanjang garis represi Orde Baru atas ekspresi eksplisit dari perjuangan Muslim akan sebuah negara Islam, dari pertengahan 1970 hingga akhir 1980, Indonesia mengalami suatu kebangkitan budaya yang dikaitkan dengan komunitas santri" (Ramage, 1995: 176). Nurcholis mengemukakan pada 1993 bahwa

dua dekade stabilitas politik dan pembangunan ekonomi menghasilkan suatu "Revolusi Diam-diam" bagi Islam Indonesia (Madjid, 1993:81).[22]

Faktor kedua adalah kesadaran keagamaan yang semakin besar di kalangan kelas menengah Muslim dan hal ini mengirimkan pesan bagi rezim bahwa posisi Islam di lanskap politik perlu dipertimbangkan kembali. Pada akhir 1980-an, dengan penerimaan Pancasila sebagai *platform* bersama bagi semua organisasi Islamis dan dengan pengadopsian yang luas atas gagasan-gagasan "gerakan Pembaruan" oleh publik Muslim, pemerintah Orde Baru mulai melihat bahwa Islam tidak lagi merupakan ancaman bagi ideologi nasionalis sekular negara (Liddle, 1996; Ramge, 1995: 174). Implikasinya, sebagaimana dikemukakan pada 1993 oleh Munawir Syadzali, adalah bahwa "penerimaan terhadap *azas tunggal* Pancasila memiliki dampak besar pada Presiden Soeharto" (*Tempo*, Mei, 1993).

Perubahan persepsi dalam rezim inilah yang menyebabkan Orde Baru setelah 1985 mengambil langkah-langkah bagi akomodasi kelembagaan atas "...aspek-aspek tertentu dari *syari'ah* agar memiliki status legal yang lebih kuat dibawah yurisdiksi Kementerian Agama" (van Bruinessen, 1996: 18). Namun, akomodasi atas legislasi keagamaan tersebut bermula lebih awal. Pada 1978, misalnya, DPR mengeluarkan sebuah UU, yang diajukan oleh Mukti Ali, Menteri Agama (1971-1977), tentang penyertaan wajib mata pelajaran keagamaan di sekolah-sekolah publik dan hal ini ditetapkan bagi para guru yang menjadi bagian agama yang mereka ajarkan (Boland, 1971). Namun setelah 1985, Orde Baru mengeluarkan beberapa UU yang mengkaji ulang kepentingan-kepentingan keagamaan Muslim. Sebagai contoh, UU diberlakukan untuk pengawasan yang terintegrasi dari Menteri Pendidikan bagi administrasi sekolah-sekolah keagamaan (1989) bagi Hukum Warisan Keluarga Islam dan Komplikasi Hukum Islam (1990). Lebih jauh, pada 1993 Dapertemen Pendidikan Nasional menghapus larangan atas pakaian Muslim untuk perempuan yang diharuskan di sekolah-sekolah dan kantor publik dan pada 1994 legislasi dikeluarkan yang melarang lotere dan bentuk-bentuk

[22] Kebangkitan budaya umat Islam juga bisa dianggap disebabkan oleh struktur politik yang sangat dibatasi dan pengekangan terhadap aktivitas-aktivitas politik Islam. Dua strategi Orde Baru tersebut, kekangan terhadap Islam politik dan dorongan terhadap aspek-aspek keagamaan Islam, memiliki andil besar bagi kebangkitan kesadaran Islam. Lihat, Hafner, "Islam, The State and Civil Society: A Strugle for the Muslim Middle class in Indonesia", dalam *Indonesia*, 1994.

aktivitas perjudian yang lain (Effendy, 1995:271-283; Porter, 2002).[23] Langkah akomodasi kelembagaan negara yang belum ada presedennya ini menunjukkan bahwa terlepas dari *status quo* Pancasila dan UUD 19945, baik negara maupun aktor-aktor Islamis masih bisa bermain di tingkat *mezzo* dari organisasi negara untuk tujuan dan kepentingan mereka.

Faktor ketiga meliputi serangkaian peristiwa politik yang berkisar di seputar pertarungan kekuasaan internal didalam struktur rezim. Salah satunya adalah tentang inisiatif rezim untuk melonggarkan kontrolnya atas wacana publik sebagai konsekuensi dari pembukaan "politik terbatas" (keterbukaan) dan liberalisasi ekonomi yang dijalankan pada 1986 (Aspinal, 2005:137); yang lain adalah tentang krisis yang semakin akut dalam kaitannya dengan suksesi kepemimpian nasional. Pada akhir 1980, Jenderal Benny Murdani,[24] Komandan Angkatan Bersenjata yang dipercaya Soeharto, mulai memunculkan dua isu sensitif di lingkaran Presiden: perlunya "merencanankan suksesi kepresidenan" (Liddle, 1996:629) dan keluhan publik yang semakin besar menyangkut aktivitas-aktivitas bisnis keluarga Soeharto.

Sebagai responsnya Soeharto mempromosikan anternatif-alternatif sipil terhadap para perwira militer, khususnya di Golkar, dalam lembaga-lembaga rezim tersebut (Ramage, 1995; Liddle, 1996).[25] Murdani yang Katolik dilihat oleh banyak pemimpin Muslim sebagai tokoh yang jahat di balik "Tragedi Tanjungpriok" dan banyak operasi rahasia terhadap Islam (Hefner, 1994; van Bruinessen, 1996). Di bawah Murdani, militer meneguhkan suatu tingkat otonomi kelembagaan yang besar dari Soeharto dan sekarang ini otonomi ini dikompromikan melalui konfigurasi ulang

[23] Khususnya dalam hubunganya dengaan komplikasi hukum Islam tersebut, yang diharapkan sebagai panduan bagi para hakim di pengadilan Islam, legislasi tersebut akan membuat sya'ria sebagai bagian dari sistem hukum di Indonesia yang setara dengan pengadilan sipil dan militer. Namun, karena lingkungan politik di balik langkah ini, banyak orang meragukan penerapannya yang sempurna khususnya dalam kaitannya dengan kenyataan bahwa umat Islam Indonesia biasanya menyelesaikan perselisihan-perselisihan legal mereka di pengadilan sipil. Dalam pengertian ini apa yang penting untuk dicatat adalah bahwa meskipun hal itu sekadar gestur simbolik untuk menenangkan kalangan-kalangan Islam yang tidak puas (dan tepatnya kalangan Masyumi), yang memperlihatkan bahwa, terlepas dari keberhasilan Orde Baru mentrasformasikan Islamisme, Islam terus naik ke tempat yang bahkan lebih penting dalam lembaga-lembaga negara.

[24] Murdani adalah orang kuat di militer, yang selama 1983-1988 adalah panglima tertinggi serta ketua dinas intelenjen. Beni menjalin hubungan erat dengan CSIS, sebuah lembaga *think-thank* yang lama dihubungkan dengan langkah-lagkah anti-Islam selama kepemimpinan Ali Murtopo. Kritik dari para pemimpin Muslim terhadap Benny Murdani jadi bersamaan dengan kebutuhan Suharto untuk menyingkirkan jaringan keamanan dan loyalis militer Benny.

[25] Sebagai contoh, Suharto dan parawa perwira yang terkait dengan jaringan Murdani bersaing dalam hal pilihan kanidat untuk wakil-presiden pada 1988 (Sudharmono-sipil), pada 1993 (Try Sutrisno militer, dan pada 1998 (Habibie-ICMI). Lihat, Porter, *Managing Islam,* 2002, hlm. 92-94.

kepentingan-kepentingan sipil-Muslim. Dengan kata lain, cemas akan kehilangan kontrol atas militer, Soeharto pada 1990 membentuk ICMI dan merangkul kelas menengah Muslim dan aktivis-aktivis lain untuk memperkuat rezimnya sebagai pembalasan terhadap jaringan Murdani tersebut (Porter, 2002:132). Pasca pemilu 1992 para anggota ICMI dengan cepat menduduki posisi-posisi startegis dalam kabinet kementerian, birokrasi negara dan sebagai fungsionalis Golkar (Effendy, 1995:291-3). Di MPR 1993-1998 juga terjadi gelombang masuk dramatis tokoh-tokoh Islam dalam badan bagi pemilu presiden yang sangat penting ini.[26]

Implikasi penting dari koaliasi negara dan politik Islam melalui ICMI adalah suatu perubahan besar perilaku politik di kalangan elite politik Islamis. Pada tingkat yang paling umum, perjuangan demi Piagam Jakarta ditinggalkan. Meskipun para anggota ICMI bisa dilihat dianggap mewakili berbagai kubu Islamis, mayoritas dari mereka memiliki paling tidak suatu tujuan bersama – mereka melihat ICMI sebagai lembaga yang memberi mereka suatu sarana yang bermanfaat untuk mendapatkan akses ke orang-orang yang berkuasa. Agenda bersama ini memungkinkan elite-elite politik Islamis, paling tidak dalam teori, mengejar agenda mereka dan mededahkan pengaruh pada agensi-agensi, pejabat-pejabat, dan pembuatan kebijakan negara (Liddle, 1996; Hefner, 1994). Sebagian besar dari mereka secara publik siap mendukung Soeharto dan beroperasi di dalam kerangka Pancasila sebagai balasan terhadap perlindungan Soeharto. Sebagaimana yang ditulis oleh Amien Rais, salah satu intelektual terkemuka ICMI yang memimpin Muhammadiyah pada 1990-an, "... kembali ke Piagam Jakarta adalah strategi yang kalah. Artinya, ketimbang melawam Pancasila, satu-satunya alternatif adalah masuk ke dalam pemerintahan dan mempengaruhi kebijakan-kebijakan negara sesuai dengan semangat Piagam Jakarta (bdk. Ramage, 1995:182). Mereka manyatakan bahwa dibawah perlindungan paternalistik Soeharto dan Habibie, ICMI akan memiliki kondisi yang diperlukan untuk meneguhkan dirinya sebagai bagian dari struktur politik penting Orde Baru.

Komitmen terhadap "negara Pancasila" tersebut juga diperlihatkan oleh para pemimpin Islamis yang menentang koalisi Soeharto-ICMI. Pada 1990-an, NU di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid mengungkapkan kritik kerasnya terhadap ICMI. Oposisi Abdurrahman

[26] Di MPR 1993-1998, 300 dari 1000 anggotanya dianggap memiliki hubungan organisasi dan politik dengan ICMI. Lihat, Hefner, *Civil Islam,* 2000, hlm. 142; Aspinal, 2005.

Wahid tidak hanya dibingkai didalam kooptasi Soeharto terhadap Islam, melainkan juga keprihatinannya bahwa inkorporasi tersebut bersifat sektarian sebagai "... suatu langkah kembali ke segmentasi politik yang didasarkan pada agenda Islamisasi negara lebih jauh" (Porter, 2002:110). Bagi Abdurrahman Wahid Wahid, dengan mengundang para aktor ICMI kedalam negara "Soeharto memberikan saluran politik bagi pandangan-pandangan politik Islam yang intoleran dan pada akhirnya anti Pancasilais" (Ramage, 1995:162).

Para pemimpin Muslim ICMI umumnya menyatakan bahwa menjadi bagian Orde Baru akan memberi kelompok-kelompok Muslim suatu kesempatan untuk " membangun sebuah masyarakat Islam secara bertahap" (Ramage, 1995:117). Namun bagi Abdurrahman Wahid, agenda riil ICMI yang tak dikatakan adalah tujuan jangka panjangnya untuk mendirikan sebuah negara Islam. Ia kemudian menyatakan bahwa, "masyrakat Islam" adalah suatu kode yang berfungsi sebagai sistem alternatif bagi sistem yang ada yang didukung oleh komitmen-komitmen sekular-nasional (Ramage, 1995:118-19). Bersama dengan tokoh-tokoh non-Muslim dan para aktivis nasional-sekular yang lain, oposisi Abdurrahman Wahid terhadap aliansi negara-ICMI menempatkannya sebagai seorang pemimin Islam yang komitmennya terhadap Pancasila dan Islam politik yang "ter-dekonfesionalisasikan" tetap teguh (Hefner, 2000:142).[27]

Kritik Abdurrahmaan Wahid terhadap ICMI dibentuk oleh persepsinya tentang posisi NU dalam pertarungan kekuasaan yang muncul. Penerimaan NU terhadap Pancasila serta keputusan Wahid untuk menarik organisasinya dari PPP pada 1984, merupakan suatu langkah yang menentukan. Hal itu secara efektif membawa NU ke suatu ruang politik baru dan memberi organisasi ini kebebasaan melakukan manuver politik yang lebih besar karena ia tak lagi tunduk pada kontrol dan intervensi langsung negara (Kadir, 1997; van Bruinessen, 1996; Hefner, 2000). Sejak pertengahan 1980-an, NU sangat berperan dalam memperkuat oposisi terhadap rezim Orde Baru. Namun, dengan

[27]Sebagai respons terhadap pembentukan ICMI, pada Maret 1991 Abdurrahman Wahid mengumpulkkan sekitar 50 intelektual, politisi, jurnalis, aktivis LSM, dan para pekerja sosial nasionalis-sekular dan non-Muslim untuk mendirikan sebuah organisasi informal yang disebut Forum Demokrasi. Forum ini secara simbolis memainkkan peran oposisi poitik penting terhadap koalisi nagara-ICMI.

munculnya ICMI, NU menghadapi persaingan dengan umat Islam modernis yang sebelumnya termarjinalisasikan. Kedua kubu Islam politik ini bersaing untuk mendapatkan dominasi politik. Konsekuensi dari upaya-upaya dekonfensionalisasi oleh negara dan kelompok-kelompok Muslim memaksa seluruh organisasi Islamis untuk membingkai kepentingan-kepentingan mereka sesuai Pancasila. Dikemukakan secara berbeda, pada akhir 1990-an status Pancasila sebagai *platform* bersama bagi perilaku politik Islamisme yang terorganisir berarti bahwa konflik antara Islam dan negara sekular terpecahkan. Kongruensi temporal antara kepentingan-kepentingan konsolidasi Shuarto dan transformasi ideologis organisaasi-organisasi Islamis besar ini terus berlanjut bahkan setelah Orde Baru Soeharto runtuh pada 1998.

Islamisasi Kampus: Lahirnya Gerakan Dakwah

Di samping tumbuhnya santri terdidik, era Orde Baru menyaksikan perkembangan dari apa yang disebut "*usra*" (lingkaran kecil), yang pada dekade 1980-an bermetamorfosis menjadi "gerakan tarbiyah" (Arab: *tarbiyya*, pendidikan). Gerakan Islam berbasis kampus ini dimaksudkan untuk menghasilkan kader-kader Muslim saleh dengan kesetiaan yang kuat dan bahkan skripturalis kepada ajaran Islam.

Gerakan tarbiyah ini tumbuh subur terutama di kampus-kampus ternama seperti Institut Teknologi Bandung (ITB) dengan Masjid Salman, Universitas Gajah Mada (UGM) dengan Masjid Salahuddin, Universitas Indonesia (UI) dengan Masjid Arif Rahman Hakim, Institut Pertanian Bogor (IPB) dengan Masjid al-Hurriyah, Institut Teknologi Surabaya (ITS) dengan Masjid Manarul Ilmi, Universitas Negeri Yogyakarta (UNY) dengan Masjid Al-Mujahidin, dan Universitas Negeri Jakarta dengan Masjid Ulul Albab. Para pemimpin gerakan ini menjadikan masjid-masjid universitas sebagai arena bagi misi mereka dalam merekrut para mahasiswa untuk dilatih dan bahkan diindoktrinasi—melalui perkumpulan Islam dan diskusi—dengan suatu bentuk pemahaman dan praktik Islam yang kaku.[28]

Tumbuh di kampus-kampus yang dikenal sekular, menjadi karakteristik tersendiri gerakan Islam kampus. Setidaknya, itu karena disebabkan oleh dua faktor: internal dan eksternal. Secara eksternal, gerakan Islamisasi kampus lahir karena adanya dominasi gerakan serta

[28] Lihat Abdul Aziz (ed.), *Gerakan Islam Kontemporer Di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989).

pemikiran di kampus yang bersifat sekular atau non-Islam. Secara internal, gerakan Islamisasi kampus merupakan respons terhadap kondisi pemahaman keagamaan yang semakin menuju sekularisasi pemikiran.[29]

Munculnya gerakan-gerakan Islam di kampus-kampus setidaknya sebagai ekspresi lanjutan atas kondisi gerakan kemahasiwaan yang telah berlangsung sejak tahun-tahun sebelumnya. Bermula dari kelompok minoritas, mereka disebut pula sebagai *prophetic minority,* sebuah komunitas kecil yang memainkan peranan profetik. Orientasi mereka adalah pada perubahan yang bersifat fundamental.[30]

Terkait penggunaan media masjid dalam gerakannya, agaknya didasari oleh fungsi strategis masjid dalam proses Islamisasi awal. Selain sebagai sarana ibadah, dalam sejarahnya masjid juga diakui memiliki peran signifikan dalam transmisi pengetahuan. Masjid berfungsi sebagai tempat penanaman dan penyemaian kehidupan intelektual Islam. Selain itu, melalui masjid pula jalinan silaturahmi para ilmuwan terbentuk dan berkembang menjadi semacam jaringan intelektual yang mewarnai peradaban Islam secara umum.[31] Dengan melihat fungsi strategis masjid tersebut, para aktivis gerakan Islam kampus kemudian menjadikan masjid sebagai *basecamp* sentral bagi gerakan religio-politik mereka.[32]

Selain masjid, perkembangan gerakan Islam kampus didukung oleh penerbitan buku-buku Islam. Setidaknya, tercatat 1.200 judul buku Islam yang tersebar di Indonesia sejak periode tahun 1980 hingga awal 1990-an.[33] Buku dapat tersebar secara estafet dalam pertemuan di masjid-masjid kampus. Melalui buku inilah, diseminasi gagasan gerakan tarbiyah kepada para mahasiswa di kampus-kampus.

Untuk mengetahui lebih jauh proses terbentuknya gerakan dakwah kampus di berbagai perguruan tinggi umum, berikut ini akan dijelaskan beberapa gerakan Islam kampus yang tumbuh di masjid-masjid universitas. Dalam pembentukan gerakan Islam kampus di Indonesia,

---

[29] Abdul Aziz (ed.), *Gerakan Islam Kontemporer Di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989) hal. 213-214.

[30] Dawam Rahardjo, "Gerakan Mahasiswa dalam Perspektif Sejarah", dalam Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia*, hal. 93

[31] Beberapa fungsi masjid dijelaskan dengan komprehensif oleh Sidi Gazalba dalam *Mesjid, Pusat Ibadat dan Kebudayan Islam, Pemikiran dan Penafsiran Kembali Adjaran-Esensi dan Masalah Islam*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1962).

[32] Lihat Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indoensia Abad ke-20*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 531-553

[33] Pengantar Penerbit, dalam Zuly Qodir, dkk (eds.), *Anotasi 200 Buku Islam Karya Muslim Indonesia*, (Yogyakarta: DIAN/Interfidei, 1998), hal. iv.

sejumlah universitas yang berperan penting menjadi basis kelahirannya adalah: ITB di Bandung, UGM di Yogyakarta, UI di Jakarta, dan IPB di Bogor.

Gerakan Masjid Salman ITB

Institut Teknologi Bandung (ITB), didirikan pada 2 Maret 1959, tercatat sebagai tempat awal berkembangnya gerakan Islam kampus. Dari kampus inilah embrio gerakan Islam kampus lahir, dan akhirnya menyebar ke seluruh kampus di Indonesia. Pendirian Masjid Salman ITB direncanakan oleh sekumpulan kecil aktivis Islam seperti, Prof. T.M. Soelaiman (lahir 5 Mei 1926), Prof. Achmad Sadali (lahir di Garut, Jawa Barat, 29 Juli 1924), dan Ir. Ahmad Noe'man (lahir di Garut, Jawa Barat, 10 Oktober 1924). Desain masjid dibuat oleh Presiden Soekarno pada tahun 1964, yang kemudian dia juga yang memberinya Masjid Salman, sebuah nama yang diadopsi dari nama Salman al-Farisi, teknokrat Islam pertama di zaman Nabi yang merancang strategi parit pertahanan dalam perang khandaq.[34] Masjid itu pertama kali digunakan secara resmi pada tanggal 5 Mei 1972.[35]

Sejak saat itu, masjid Salman menjadi pusat seluruh kegiatan keagamaan civitas akdemika di kampus ITB mulai dari pengelolaan *baitul mal*, pengembangan sarana informasi keislaman, dokumentasi dan perpustakaan, program pembinaan, pelayanan jamaah, pengkajian keislaman, hingga kegiatan-kegiatan yang berhubungan dengan kegiatan sosial-kemasyarakatan. Dan untuk menunjang beberapa program tersebut, dibentuklah lembaga khusus yang berada di bawah naungan Yayasan Pembina Masjid Salman (YPM Salman).[36]

Dalam perkembangan selanjutnya, sejak tahun 1974, masjid ini memiliki tambahan fungsi, yakni sebagai tempat diadakannya Latihan Mujahid Dakwah (LMD) bagi kader-kader baru Lembaga Dakwah Kampus (LDK), yang digagas dan dikembangkan oleh Dr. Ir. Imaduddin

---

[34] Jimly Asshiddiqie, dkk, *Bang Imad: Pemikiran dan Gerakan Dakwahnya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hal. 20.

[35] Abdul Aziz, *Gerakan Islam,* hal. 215.

[36] Yayasan ini terdiri dari unsur Majelis Pembina yang kala itu dikelola secara sistematis oleh para pejabat kampus, termasuk rektorat. Beberapa catatan terkait beberapa program Masjid Salman serta tentang keberadaan yayasan ini lihat M Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005) hal. 88, dan Abdul Aziz (ed.), *Gerakan Islam,* hal. 220-227.

Abdurrahim.[37] Program utama LMD adalah pemurnian ajaran Islam dari pengaruh-pengaruh pemikiran Barat. Dalam konteks ini, LMD diadakan untuk meng-*counter* isu sekularisasi yang dihembuskan oleh Nurcholish Madjid, rekan Imaduddin di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Selain Imaduddin, sejumlah tokoh yang terlibat dalam pengembangan LMD adalah Endang Saifudin Anshari, Miftah Faridl, dan Sakib Machmud. Mereka adalah para mantan pemimpin Lembaga Dakwah Mahasiswa Islam (LDMI).

Sejauh ini, beberapa bentuk gerakan Islam tumbuh di ITB. Tahun 1992, ITB membentuk departemen Bidang Pelatihan (BILAT) dan Bidang Kemahasiswaan (BK). Dua departemen ini berada di bawah YPM Salman dan pada tahun 1994 keduanya dilebur menjadi Bidang Kemahasiswaan (BASIS). Lembaga ini sangat intensif mengadakan Studi Islam Intensif (SII), tak hanya diperuntukkan bagi mahasiswa, tapi juga untuk pelajar SMA.[38] Beberapa tokoh yang kerap menjadi pemateri SII adalah: KH Miftah Farid (dosen agama di ITB dan pernah menjabat Ketua MUI Bandung), AA Gym (Pendiri Yayasan Darut Tauhid), Mansyur Suryanegara (Sejarawan UNPAD), Syamsoe Basaruddin, Arson (Pimpinan YPM), dan KH Rusyad Nurdin.[39] Beberapa lembaga lain yang masih tetap ada hingga saat ini di ITB adalah Keluarga Remaja Islam (Karisma),[40] Keluarga Mahasiswa Islam (Gamais).[41]

Buku-buku yang tercatat digunakan kelompok-kelompok di atas, di antaranya adalah buku-buku akhlak, tasawuf, filsafat, ataupun antologi keagamaan yang ditulis oleh tokoh-tokoh seperti Yusuf Qardhawi, Sayyid

---

[37] Imaduddin Abdurrahim dilahirkan pada 21 April 1931 di Langkat, Sumatera Utara. Sekitar tahun 1970-an, Imaduddin menggagas konsep pengkajian keislaman di Masjid Salman ITB. Sebagai mantan ketua Lembaga Dakwah Mahasiswa Islam (LDMI), sebuah lembaga otonom di bawah HMI (Himpunan Mahasiswa Islam), ia memiliki pengaruh yang cukup kuat di kalangan mahasiswa Muslim ITB. Lebih lanjut tentang biografi Imaduddin, lihat, *Sosok dan Visi Seorang Mujahid*, dalam, Asshiddiqie, dkk., *Bang Imad,* hal. 3-57, Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, (Bandung: Teraju, 2002), hal. 68-69.

[38] SII merupakan salah satu model pengkaderan komunitas Salman yang dalam batas tertentu berfungsi sebagai alternatif gerakan LMD. SII mulai dilaksanakan pada tahun 1979. Lihat Abdul Aziz (ed.), *Gerakan Islam,* hal. 262-265.

[39] Rofiq, *Masjid Salman ITB: Dulu dan Sekarang*, http://www.salman.itb.ac.id.

[40] Karisma berdiri pada tahun 1979 dan mulai diorganisir secara teratur sejak tahun 1983. Organisasi ini merupakan salah satu unit organisasi yang berada di bawah naungan YPM Salman.

[41] Awalnya bernama Keluarga Mahasiswa Muslim dan dibentuk secara non-formal oleh aktivis Muslim angkatan 1986. Pada tanggal 27 Agustus 1987, organisasi ini berubah nama menjadi Keluarga Mahasiswa Islam (GAMAIS) dan menjadi salah satu unit kegiatan mahasiswa (UKM) di ITB. Lebih lanjut tentang organisasi ini lihat Andi Bahruddin Malik, *Studi Lektur Keagamaan pada Kelompok Keagamaan di Jamaah Masjid Salman ITB Bandung Tahun 2006,* dalam Tim Puslitbang Depag, *Kajian Pemetaan Buku-buku Keagamaan*, Badan Litbang dan Diklat Depag, Puslitbang, Jakarta, 2006.

Qutb, Said Hawwa, Taqiyuddin an-Nabhani, Hasan al-Banna, Tahi Yakan, Mona Abaza, Abul A'la al-Maududi.

Gerakan Jamaah Shalahuddin (JS) UGM

Jamaah Shalahuddin merupakan kelompok kajian keagamaan di kampus Universitas Gajah Mada yang dibentuk oleh rektorat pada tanggal 26 Agustus 1976. Nama Jamaah Shalahuddin sendiri diberikan oleh beberapa aktivis masjid di UGM, di antaranya Muslikh Zainal Asikin, Akhmad Fanani, Djafnan Tsan Affandi, Erlius, Samhari Baswedan, A Luqman, M Toyibi, serta Hadi Prihatin. Merekalah yang di kemudian hari dianggap sebagai pendiri Jamaah Shalahuddin. Nama Shalahuddin diambil dari salah satu sahabat Nabi, Shalahuddin Al-Ayyubi, seorang tokoh besar dalam sejarah Islam yang mampu menjabarkan Islam melalui kerja keras, sikap profesional, disiplin, dan selalu berorientasi ke masa depan.[42]

Pada awal berdirinya, Jamaah Shalahuddin diketuai oleh Mansur Romi. Dalam perkembangannya, gerakan Islam kampus ini banyak mendapat dukungan tokoh-tokoh Islam Yogyakarta seperti AR Baswedan, Ir. R.H.A Syahirul Alim M.Sc, Ir. Basith Wahid, Drs. Aslam Hadi, Drs. Saefullah Mahyudin, serta AR Fachrudin. Secara struktural, gerakan ini berada di bawah pengawasan rektorat—saat itu yang menjabat sebagai rektor UGM adalah Prof. Dr. Koesnadi Hardjasoemantri, SH. Pada tahun 1987, organisasi ini mulai ditetapkan sebagai sebuah Unit Kerohanian Islam di bawah bimbingan Pembantu Rektor III serta beberapa tokoh UGM, seperti Prof. Dr. Ahmad Muhammad Djojosugiro, Drs. Hasan Basri, Dr. Chairil Anwar, Ir. Muhyidin Mawardi, M.Sc, serta Drs. Wagiyo. Legitimasi dari rektorat itulah yang membuat Jamaah Shalahuddin memperoleh keistimewaan untuk mengadakan kegiatannya di Gelanggang Mahasiswa UGM.[43]

Dalam perkembangannya, gerakan ini menginspirasikan pembangunan sebuah masjid besar yang diberi nama Masjid Shalahuddin. Jamaah Shalahuddin melakukan pengajian rutin yang diikuti oleh sekitar 300-500 peserta setiap pertemuannya. Metode yang gunakan adalah ceramah, tanya jawab, dan dilanjutkan dengan diskusi kecil antarsesama peserta, yang kemudian dikenal sebagai metode *usrah*.[44] Selain melalui

---

[42] Lihat, situs resmi Jamaah Shalahudin: http://js.ugm.ac.id/. Atau lihat, Munawiroh, *Studi Lektur Keagamaan pada Kelompok Keagamaan di UGM Yogyakarta,* dalam Tim Puslitbang Lektur Keagamaan, *Kajian Pemetaan Buku-buku Keagamaan*, Badan Litbang dan Diklat Depag, 2006.

[43] Lihat, http://js.ugm.ac.id/

[44] Abdul Aziz (ed.),*Gerakan Islam,* hal. 298

masjid, gagasan keislaman Jamaah Shalahuddin didiseminasikan melalui penerbitan yang mereka dirikan, Shalahuddin Press. Pada awalnya, Shalahuddin Press hanya menerbitkan majalah bulanan *Gelanggang* pada tahun 1982. Namun, *Gelanggang* hanya mampu hidup tak kurang dari setahun. Setelah itu, Shalahuddin Press menerbitkan buku-buku terjemahan, salah satu buku yang pernah diterjemahkan adalah *Tugas Cendekiawan Muslim*, yang ditulis oleh Ali Syariati dan diterjemahkan oleh Amien Rais. Shalahuddin Press juga menerbitkan tulisan-tulisan intelektual Muslim Indonesia, khususnya mereka yang bermukim di Yogyakarta semisal Syafii Maarif, Syahirul Alim, Kuntowijoyo, dan Amien Rais.[45]

Gerakan Dakwah UI

Di Universitas Indonesia (UI), gerakan Islam kampus terpusat di Masjid Arif Rahman Hakim (ARH) Salemba, yang didirikan pada tanggal 10 November 1967). Nama Arif Rahman Hakim diberikan oleh rektorat untuk mengenang seorang aktivis Islam UI yang menjadi martir dalam gerakan mahasiswa tahun 1966. Masjid ini pada perkembangan selanjutnya menjadi pusat pengkajian Islam di dalam kampus.[46] Sejak awal berdirinya, masjid ARH memiliki keterikatan moral dengan tokoh-tokoh Masyumi. Pada awal kegiatannya, Masjid ARH memanfaatkan sedemikian rupa Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) untuk mengisi acara-acara keagamaan, khususnya pengadaan khatib untuk shalat Jumat.[47]

Dalam perkembangannya, di lingkungan UI terdapat dua kelompok kajian Islam: Nuansa Islam Mahasiswa (Salam) dan Forum Ilmiah Kajian Islam (FIKI). Salam merupakan lembaga resmi mahasiswa tingkat universitas yang mengkoordinir lembaga kajian di bawah fakultas, seperti Integratif Studi Terpadu Islam (ISTI) Fakultas MIPA, Studi Islam Terpadu (SIT) Fakultas Ekonomi, Kajian Dasar Islam (Kadais) FISIP, dan lain-lain. Beberapa kegiatan yang dilakukan oleh Salam dalam rangka memperdalam kajian keagamaan untuk mahasiswa Muslim Universitas Indonesia, di antaranya yang bersifat rutin: Majelis Zikir, Training Ibadah, Tahsin (BBQ Pengajian Al-Quran) dan kajian fikih wanita (Kajian Muslimah). Ada pula

---

[45] Abdul Gaffar Karim, "Jamaah Shalahuddin: Islamic Student Organisation in Indonesia's New Order", http://www.socsci.flinders.edu.au, hal. 17.

[46] Lebih lanjut lihat misalnya, Yudi Latif, *Inteligensia Muslim*,. hal. 532, *Laporan Kajian Pemetaan*, Depag. hal.29

[47] DDII adalah organisasi dakwah yang didirikan oleh tokoh-tokoh Masyumi, khususnya Mohammad Natsir, pada tahun 1970-an. Sejak awal, DDII sangat intens mengangkat tema-tema dakwah. Lebih lanjut, lihat Damanik, *Fenomena Partai*, hal.62

yang bersifat insidental, seperti Pelita Ramadhan Kampus, Peringatan Hari-Hari Besar Islam (PHBI), Kajian Aliran Sesat di Indonesia, dan Kajian Kristologi.

Sedangkan Forum Ilmiah Kajian Islam (FIKI), secara struktural berada di luar lembaga resmi UI. Forum kajian ini berafiliasi dengan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Karenanya, dalam forum ini banyak dibahas pemikiran serta gerakan HTI beserta para tokoh pejuangnya, khususnya Syaikh Taqiyudin an-Nabhani. Karenanya, buku-buku karya utama Nabhani, menjadi referensi utama bagi para anggota FIKI. Di antaranya adalah *Nizhamul Hukmi fil Islam* (Sistem Pemerintahan dalam Islam), *Nizhamul Iqtishadi fil Islam* (Sistem Ekonomi dalam Islam), *Nizhamul Ijtima'iy fil islam* (Sistem Pergaulan dalam islam), *Mafahim Siyasiyah li Hizbit Tahrir* (Pokok-pokok Pikiran Politik Hizbut Tahrir), *Al-Amwal fi Daulatil Khilafah* (Sistem Keuangan Negara Khilafah), *Nizhamul 'Uqubat fil Islam* (Sistem Sanksi Peradilan dalam Islam), *Ahkamul Bayyinat* (Hukum-hukum Pembuktian), *Muqaddimatu ad-Dustur* (Pengantar Undang-undang Dasar Negara Islam).[48]

Gerakan Dakwah IPB

Masjid yang berperan penting bagi perkembangan gerakan dakwah di Institut Pertanian Bogor (IPB) adalah Masjid al-Ghifari, yang didirikan pada tahun 1980-an. Masjid inilah tempat terciptanya gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di tingkatan mahasiswa. Berawal dari kedatangan Abdurahman al-Baghdadi—aktivis Hizbut Tahrir yang tinggal di Australia—di pesantren Al Ghazali, milik Abdullah bin Nuh. Maka, dimulailah ekspansi pemikiran HTI di kalangan aktivis gerakan Masjid al-Ghifari, IPB Bogor. Sejak saat itu, masjid yang kini terletak di kampus IPB Baranangsiang itu menjadi tempat bagi para aktivis gerakan Islam kampus di IPB untuk berinteraksi dengan pemikiran-pemikiran Hizbut Tahrir melalui al-Baghdadi.

Kemudian, di wilayah sekitar Masjid al-Ghifari muncul beberapa kelompok pengajian yang berbentuk *halaqah* (pengajian kecil) antarsesama aktivis gerakan Islam kampus. Buku-buku para tokoh Hizbut Tahrir, terutama karya An Nabhani, mulai dikaji secara serius, di antaranya *Syakhshiyah Islamiyah* (Membentuk Kepribadian Islam), *Nizhamul Islam* (Peraturan Hidup dalam Islam), *At-Takattul al-Hizbiy* (Pembentukan Partai

[48] Sidiq dan Abdan Syukri, *Kajian Pemetaan Buku-Buku,* hal. 9

Politik), *Mafahim Hizbut Tahrir* (Pokok-pokok Pikiran Hizbut Tahrir), *Daulatul Islamiyah* (Negara Islam), *Al-Khilafah* (Sistem Khilafah), dan lain-lain.

Selain gerakan Islam kampus yang terpusat di Masjid al-Ghifari, di IPB terdapat pula gerakan Islam kampus yang terpusat di Masjid al-Hurriyah, sebuah masjid kampus terbesar kedua se-Indonesia. Masjid yang pertama kali digunakan pada tahun 1965 ini terletak ditengah kawasan kampus IPB Darmaga, Bogor. Masjid megah ini dapat menampung sekitar 5000 jamaah. Di masjid inilah terbentuk lembaga yang kini dikenal sebagai DKM al-Hurriyah. Secara rutin, 3 kali dalam seminggu, para aktivis dakwah al-Huriyah menyelenggarakan kajian keagamaan. Dalam setiap pertemuan, ada seorang ustadz (pengajar) yang menyampaikan materi tertentu kepada para jamaah. Di antara program-program yang dijalankan DKM al-Hurriyah adalah Paket Kegiatan Penyambutan Mahasiswa Baru (Pagi Anaba) yang saat ini telah diubah menjadi Salam ISC, Open House al-Hurriyah, Paket Qiyamu Ramadhan (PQR), Gema Muharram Kampus (GMK), serta beberapa kegiatan lainnya.[49]

Dalam pemikiran, gerakan masjid al-Ghifari lebih dekat kepada pemikiran Hizbut Tahrir. Sementara aktivis DKM al-Hurriyah lebih cenderung kepada pemikiran Ikhwanul Muslimin yang dalam konteks gerakan Islam Indonesia kontemporer diidentikan dengan gerakan *tarbiyah*. Ini terlihat dari beberapa buku yang digunakan oleh para anggota DKM al-Hurriyah, di antaranya buku-buku yang ditulis oleh tokoh Ikhwanul Muslimin semisal Sayyid Qutb, Said Hawwa, serta beberapa tokoh lainnya.

Terbentuknya Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI)

Bermula dari empat kampus besar dan ternama di Indonesia itu, LDK berkembang dan berevolusi menjadi sebuah gerakan kultural yang diidentikkan dengan aktivis masjid kampus. Dalam perkembangannya, LDK tak hanya bediri di kampus-kampus umum atau sekular, tapi juga mulai merambah masuk ke kampus-kampus atau perguruan tinggi Islam di Indonesia, seperti Institut Agama Islam Negeri (IAIN). Fenomena LDK telah memunculkan gerakan Islam lain yang lebih besar, yang

[49] Lihat Tim Puslitbang Lektur Keagamaan, *Kajian Pemetaan Buku-Buku Keagamaan*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag, Puslitbang Lektur Keagamaan, 2006).

dikoordinasikan oleh kelompok-kelompok dakwah kampus. Gerakan tersebut bernama Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI).

KAMMI lahir sebagai respons terhadap kondisi sosial-politik Indonesia di era reformasi, atau setelah runtuhnya Orde Baru. KAMMI dibentuk berdasarkan pembahasan panjang para kader LDK dalam pertemuan FSLDK Ke-10 di Masjid Universitas Muhammadiyah Malang pada 25 hingga 29 Maret 1998. Ide memperkuat jaringan LDK se-Indonesia disertai dengan upaya untuk turut serta dalam gerakan mahasiswa Indonesia menjadi alasan utama terbentuknya KAMMI pada tanggal 29 Maret 1998. Sebagai Ketua dan Sekretaris KAMMI pertama adalah Fahri Hamzah (Mahasiswa Pascasarjana UI) dan Haryo Setyoko (Mantan Ketua Senat Mahasiswa UGM).[50]

Berdirinya KAMMI tak bisa lepas dari semangat para mahasiswa muslim yang ingin menunjukan eksistensi mereka sekalipun harus berhadapan dengan rezim penguasa. Kesadaran terhadap kondisi krisis yang melanda Indonesia menguatkan tekad para aktivis Muslim untuk membentuk komunitas yang berfungsi sebagai *peace-power* atas pemerintah.[51] Maka, dalam perkembangan selanjutnya, KAMMI muncul sebagai kekuatan pengontrol kebijakan-kebijakan pemerintah yang tak sesuai dengan kehendak rakyat, khususnya kebijakan yang bertentangan dengan arah perjuangan mereka.

Hasil penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Saerozi dan M. Fathoni Hisyam setidaknya membantu kita untuk mendapatkan gambaran tentang KAMMI saat ini. Berdasarkan penelitian itu, KAMMI diminati oleh banyak mahasiswa Muslim di Surabaya dan menjadi semacam magnet yang sangat efektif untuk merekrut para mahasiswa Muslim disana. Beberapa simpatisan menyatakan bahwa alasan utama mereka bergabung dengan KAMMI adalah karena KAMMI merupakan organisasi yang memegang teguh *syariat* Islam, namun juga berani menyuarakan kepentingan masyarakat dan mengontrol pemerintah.[52]

---

[50] Beberapa latar belakang kemunculan KAMMI secara singkat telah dijelaskan oleh beberapa penulis Indonesia, lihat misalnya Damanik, *Fenomena Partai*, hal. 185-192, Yudi Latif, *Intelegensia Muslim,* hal. 553

[51] Ini didasarkan pada piagam deklarasi yang dibentuk pertama kali di Malang dengan substansi dasar bahwa KAMMI adalah organisasi yang berusaha memperjuangkan perbaikan bagi masyarakat Indonesia. Lihat Damanik, *Fenomena Partai,* hal. 183-184.

[52] Lebih lanjut lihat Ahmad Saerozy dan Muhammad Hasyim, *Konstruksi Ideologis dan Pola Jaringan Organisasi Mahasiswa Islam Fundamentalis di Surabaya*, dalam *Istiqra*, Volume 06, Nomor 1, 2007, hal. 51-84.

Referensi bacaan keagamaan anggota KAMMI hampir sama dengan anggota LDK di berbagai kampus di Indonesia. Secara geneologis, pemikiran mereka berangkat dari tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin di Timur Tengah. Maka, dengan kesamaan landasan ideologi tersebut, oleh sejumlah pengamat gerakan Islam kontemporer keduanya digolongkan sebagai gerakan *tarbiyah*. Gerakan inilah yang menjadi basis bagi pembentukan Partai Keadilan.[53]

Gelombang Islam Transnasional dan Benih-benih Radikal

Perkembangan dan penyebaran ideologi Islam transnasional sangat erat kaitannya dengan upaya penerjemahan buku-buku Islam karya para pemikir Muslim Timur Tengah yang dilakukan oleh para sarjana Muslim Indonesia. Ideologi Islam transnasional umumnya dipahami sebagai pemikiran dan gerakan yang mengambil akarnya pada dunia Timur Tengah. Beberapa nama penerjemah generasi awal yang bisa disebutkan di sini adalah Bisyri Musthafa[54], Osman Raliby,[55] A.R.Baswedan dan A.Hanafi,[56] Abdullah Suhaili,[57] A. Mu'thi Nurdin,[58] dan A.Rahman Zainuddin.[59] Setelah era 1980-an, bukan hanya karya Sayyid Qutb dan Maududi, namun banyak karya-karya penulis Timur Tengah lainnya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Peran Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII), sebuah organisasi Islam yang didirikan oleh Natsir pada tahun 1970-an, cukup signifikan dalam proses penerjemahan karya pemikir-pemikir Muslim Timur Tengah tersebut. DDII terlibat aktif menerjemahkan buku-buku karya intelektual Muslim Timur Tengah

---

[53] Lihat Damanik, *Fenomena Partai*, (2002), Furqon, *Partai Keadilan*, (2004), Salman,"Participation in Social Movement: Explaining People's Choice to Join the Tarbiyah Movement in Indonesia," dalam, Yusuf Rahman, (ed.), *Islam, Society and Politics in Indonesia,* Interdisiplinary Islamic Studies Program Faculty of Graduate Studies Syarif Hidayatullah State Islamic University, Jakarta, 2006, hal. 169- 200.

[54] Bisyri Mushtafa mengawali upaya ini dengan menerjemahkan buku karya Syeikh Abdurrahman Al Ahdari yang berjudul *Nazam as Sullam al-Munawwaraq fi al Mantiq*. Buku ini sendiri diterbitkan oleh penerbit Menara Kudus, pada bulan Nopember 1953

[55] Osman Raliby, seorang dosen luar biasa UI, melanjutkan upaya Bisyri Mushtafa dengan menerjemahkan karya Abu Al-A'la Al-Maududi, yang dalam edisi Indonesianya berjudul *Pokok-pokok Pandangan Hidup Muslim* pada tahun 1967. Buku di terjemahkan dari edisi Inggrisnya *Islamic Way of Life* yang terbit tahun 1965. Dalam edisi Indonesianya, buku ini dimungkinkan berkat kerjasama antara yayasan DDII dengan Penerbit Bulan Bintang

[56] A.R.Baswedan dan A.Hanafi pada tahun 1969 menerjemahkan karya Sayyid Qutb, *This Religion of Islam*, ke dalam edisi Indonesia melalui judul, *Inilah Islam*, dan diterbitkan oleh Penerbit Budaya, Jakarta.

[57] Abdullah Suhaili pada tahun 1975, melalui Penerbit Al Maarif, Bandung, menerjemahkan karya Maududi lainnya, *Principle of Islam,* dan diindonesiakan ke dalam judul, *Prinsip-Prinsip Islam*.

[58] A. Mu'thi Nurdin menerjemahkan karya Qutb lainnya, *Masyarakat Islam*, pada tahun 1978.

[59] Pada tahun 1980-an, A.Rahman Zainuddin melalui Penerbit Bulan Bintang dan kemudian dilanjutkan oleh Penerbit Dewan Dakwah, menerjemahkan *Maálim fi Al-Thariq* yang merupakan karya Sayyid Qutb, dengan judul *Petunjuk Jalan.*

seperti Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, Sayyid Hawwa, Musthafa Mashur, Maududi, serta tokoh Muslim Timur Tengah lainnya.

DDII sendiri dikenal sebagai lembaga Islam pertama yang sangat aktif mengupayakan pengiriman pelajar-pelajar Muslim Indonesia untuk melanjutkan studi di beberapa kawasan Timur Tengah seperti Universitas Ibnu Saud, Riyadh, Universitas Islam Madinah al-Munawarah, Saudi Arabia, serta Universitas Al Azhar, Mesir.[60] Fakta inilah yang menjadi faktor utama terbentuknya interaksi pemikiran antara sarjana Muslim Indonesia dengan beberapa pemikir Timur Tengah yang umumnya berasal dari kalangan Ikhwanul Muslimin. Sebab utama yang membuat proses tersebut berjalan efektif adalah adanya jalinan hubungan melalui penerjemahan buku-buku Timur Tengah oleh para mahasiswa Muslim Indonesia yang langsung belajar di Timur Tengah.

Terbentuknya jaringan intelektual antara para pelajar Muslim Indonesia dengan kaum intelektual Timur Tengah tampak dari penelitian Mona Abaza terkait kecendrungan pemikiran mahasiswa Muslim yang melakukan studi di Mesir. Berdasarkan penelitiannya, dalam rentang waktu tahun 1970 hingga 1980-an, mahasiswa Indonesia di Mesir lebih banyak menyerap gagasan Islam fundamentalistik, dan itu dapat dilihat dari minat baca para mahasiswa yang lebih terfokus kepada pemikiran-pemikiran para tokoh Ikhwanul Muslimin seperti Sayyid Quthb, Abul A'la al-Maududi, Hasan al-Banna, serta tokoh-tokoh Islam lain seperti Ali Syariati, Imam Khomeini, Muhammad al-Bahi, Fahmi Huwaydi (sebelum menjadi liberal), Husein Munis, dan Ahmad Syalabi.[61]

Peran DDII dalam transmisi ideologi Islam transnasional juga terbangun melalui jaringan DDII yang sangat luas dengan organisasi-organisasi Islam lain di Timur Tengah. Di Kuwait, DDII sangat dekat dengan organisasi-organisasi Islam, seperti *Al-Auqaf*, al-Haiah Khairiyah al-Islamiyah, *Bait Al Zakat, Jam'iyah Ishlah Ijtima'i*, *Jam'iyah Ihya Turats Islami*, *Wizarot.* DDII juga bekerjasama dengan *Rabithah Alam Islami* (Makkah), Komite Koordinasi Amal Islami—Organisasi Konferensi Islam, *Haiah al-Ighatsah al-Islamiyah al-Alamiyah* (Jeddah), *Lajnah Dar Bir Islami*, Amanah 'Ammah li-Syuun al-Haramain (Arab Saudi). Selain itu, DDII aktif

[60] Aay Muhamad Furkon, *Partai Keadilan Sejatera, Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer*, (Teraju, Jakarta, 2004) hal.128.

[61] Mona Abaza, *Pendidikan Islam dan Pergeseran Orientasi: Studi Kasus Alumni Al-Azhar*, LP3ES, Jakarta, 1999, seperti dikutip Rahmat, *Arus Baru Islam,* hal. 81.

berhubungan dengan *International Islamic Council for Da'wah and Relief* (IICDR) di Kairo, Mesir.

Sementara peran DDII dalam penerjemahan karya pemikir Muslim Timur Tengah kemudian dikembangkan oleh penerbit-penerbit Islam generasi setelahnya, seperti Gema Insani Press, Pustaka al-Kautsar, Robbani Press, Era Intermedia, Darul Falah, serta penerbit-penerbit Islam lainnya. GIP misalnya, hingga tahun 2003, telah berhasil menghadirkan sekitar 339 judul terjemahan. Begitu juga dengan Penerbit Darul Falah yang dalam batasan tahun 2003 berhasil menerbitkan sekitar 103 judul buku terjemahan. Penerbit Robbani Press, sampai tahun 2003, memiliki 78 karya terjemahan. Sementara Penerbit Bulan Bintang berhasil menerbitkan sekitar 77 judul karya terjemahan sampai tahun 2003.

Melalui penerjemahan karya-karya penulis Muslim Timur Tengah tersebut berlangsung kemudian apa yang disebut diseminasi ideologi transnasional yang semula berkembang di Timur Tengah. Ideologi *Ikhwanul Muslimin* (IM) dan *Hizbut Tahrir* (HT) adalah yang paling menonjol.

Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) merupakan miniatur dari *Hizbut Tahrir* yang didirikan di *al-Quds*, Palestina oleh Taqiyuddin an-Nabhani pada tahun 1952. HT dikenal sebagai kelompok yang selalu mengorientasikan diri pada terbentuknya negara Islam sedunia (*Khilafah Islamiyah*). Untuk merealisasikan cita-cita tersebut, HT membuat tiga tahapan perjuangan (*marhalah*): tahapan pembinaan dan pengkaderan (*marhalah at-tatsqif*), tahapan berinteraksi dengan masyarakat (*marhalah tafaul maa Al Ummah*) dan tahapan pengambilalihan kekuasaan (*marhalah istilaam al-hukm*).

HT merupakan salah satu gerakan Islam kontemporer yang cukup besar pengaruhnya di dunia Islam. Sejak berdiri, HT mengklaim dirinya sebagai partai politik Islam yang berbasis pada transnasionalisme. Klaim ini didasarkan pada idealismenya untuk menyatukan seluruh tatatanan politik dunia dalam satu sistem kekuasaan politik: *khilafah Islamiyah*. Sistem ini pada gilirannya menjadi jargon utama para anggota HT dalam mewujudkan kehidupan yang Islami.

HT mengalami perkembangan yang sangat pesat dalam beberapa dasawarsa terakhir. Setidaknya, HT telah berkembang dan membentuk jaringan di lebih dari empat puluh negara di Asia Tengah (Kazakstan,

Azerbaijan, Kirgistan, Pakistan), Asia Tenggara (Singapura, Malaysia, Indonesia), termasuk di negara-negara yang dikenal sekular seperti Amerika Serikat, Inggris, Jerman, Belanda, Austria, ataupun Austalia, serta yang pasti, seluruh kawasan yang ada di Timur Tengah dan di beberepa negara-negara pecahan Uni Soviet.[62]

Selain di perkotaan, HT memiliki basis pengaruh yang semakin besar di wilayah pedesaan. Di Asia Tengah misalnya, masyarakat semakin banyak yang tertarik dengan HT setelah komunisme hengkang dari negeri itu. Jamhari dan Jajang Jahroni mencatat bahwa di sejumlah negara, HT banyak menarik kalangan terdidik perkotaan, yang terdiri dari akademisi, profesional, dan mahasiswa.

Di Indonesia, HTI menarik minat kaum intelektual, terutama dari kalangan mahasiswa Muslim, sebagai pengikutnya. Seperti halnya Ikhwanul Muslimin, HTI juga mengambil kampus—khususnya melalui masjid-masjid yang terletak di dalam kampus—sebagai basis gerakannya.[63] Tak heran jika di Indonesia, transmisi Hizbut Tahrir yang diperkirakan berlangsung sekitar tahun 1982-1983 melalui M. Mustofa dan Abdurrahman Al-Baghdadi,[64] terjadi di wilayah kampus. Dalam hal ini, proses transmisi gagasan HTI terjadi di sekitar ruang masjid al-Ghifari, IPB, Bogor.

Diseminasi gagasan HTI terjadi melalui penerjemahan buku-buku HT. Awalnya, penerbitan buku-buku terjemahan para tokoh HT dikelola oleh Penerbit *Thariqul Izzah*, Bogor. Penerbit yang didirikan oleh Ir. Syaifullah pada tahun 1999 ini pada awalnya merupakan sebuah yayasan yang merupakan bagian dari organisasi HTI. Lembaga penerbitan ini sejak awal memang menkonsentrasikan diri pada penerbitan karya-karya terjemahan tokoh-tokoh HT. Pada perkembangan selanjutnya, HTI membentuk divisi khusus yang menangani masalah penerbitan hasil terjemahan karya tokoh-tokoh HT, terutama karya-karya an-Nabhani dalam sebuah divisi yang hingga kini dikenal sebagai HTI Press. Melalui tim penerjemah HTI seperti Umar Faruq, Yahya A.R, dan aktivis HTI lainnya, HTI Press berhasil menerjemahkan puluhan karya terjemahan

---

[62] Untuk informasi tentang penyebaran HT ini lihat M Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 60-63, Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004). hal. 162.

[63] Jamhari & Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal,* hal.163-164

[64] Tentang biografi singkat kedua tokoh HTI ini dapat dilihat misalnya dalam, Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal,* hal. 100-102.

tokoh HT termasuk 22 karya Taqiyuddin an-Nabhani yang menjadi referensi utama pengembangan gerakan HT di Indonesia.[65]

Selain menjadi sumber utama bagi para aktivis gerakan Islam yang terpusat di masjid-masjid kampus, buku-buku terjemahan tersebut pada akhirnya berkontribusi penting bagi transmisi ideologi transnasional di kalangan mahasiswa-mahasiswa Muslim di kampus maupun mayarakat Muslim secara umum.

Selain al-Baghdadi, beberapa aktivis gerakan Islam kampus seperti Mustofa bin Abdullah bin Nuh,[66] Muhammad al-Khattath,[67] serta Ismail Yustanto[68] menjadi pemimpin utama HTI dan berhasil mengembangkan HTI ke aktivis Masjid Al Ghifari Bogor, dan aktivis mahasiswa Muslim di berbagai kampus lain.

HTI Menggunakan pola *halaqah* (pengajian-pengajian kecil) sebagai karakteristik pengkaderannya. HTI secara khusus membedah kitab-kitab yang ditulis baik oleh Syekh Taqiyuddin an-Nabhani, pimpinan tertinggi HT, maupun tokoh-tokoh HTI lainnya. Melalui diskusi-diskusi mingguan, secara perlahan HTI makin dikenal oleh khalayak luas, khususnya para mahasiswa Muslim yang memiliki minat khusus pada kajian keislaman.

Melalui para aktivis gerakan Islam kampus itulah diseminasi pemikiran dan gerakan HTI terjadi dengan cepat. HTI berhasil berkembang dan tersosialisasikan ke berbagai daerah melalui jaringan lembaga dakwah kampus yang tersebar hampir di seluruh wilayah Indonesia, seperti di Universitas Padjajaran, IKIP Malang, Universitas Airlangga, Universitas Hasanuddin, serta beberapa kampus lainnya. HTI berkembang luas tak

---

[65] Buku-buku tersebut diantaranya, *Nizhamul Islam* (Peraturan Hidup dalam Islam), *Nizhamul Hukmi fil Islam* (Sistem Pemerintahan dalam Islam), *Nizhamul Iqtishadi fil Islam* (Sistem Ekonomi dalam Islam), *Nizhamul Ijtima'iy fil islam* (Sistem Pergaulan dalam islam), *At-Takattul al-Hizbiy* (Pembentukan Partai Politik), *Mafahim Hizbut Tahrir* (Pokok-pokok Pikiran Hizbut Tahrir), *Daulatul Islamiyah* (Negara Islam), *Al-Khilafah* (Sistem Khilafah), *Syakhshiyah Islamiyah* – 3 jilid (Membentuk Kepribadian Islam), *Mafahim Siyasiyah li Hizbit Tahrir* (Pokok-pokok Pikiran Politik Hizbut Tahrir), *Nadharat Siyasiyah li Hizbit Tahrir* (beberapa Pandangan Politik Hizbut Tahrir), *Kaifa Hudimatil Khilafah* (Persekongkolan Meruntuhkan Khilafah), *Siyasatu al-Iqtishadiyah al-Mutsla* (Politik Ekonomi yang Agung), *Al-Amwal fi Daulatil Khilafah* (Sistem Keuangan Negara Khilafah), *Nizhamul 'Uqubat fil Islam* (Sistem Sanksi Peradilan dalam Islam), *Ahkamul Bayyinat* (Hukum-hukum Pembuktian), *Muqaddimatu ad-Dustur* (Pengantar Undang-undang Dasar Negara Islam)

[66] Dia adalah orang yang pertama kali membawa al-Baghdadi ke Pondok Pesantren yang dikelolanya, yakni pesantren Al-Ghazali Bogor. Selain bertindak sebagai pengelola Pesantren Al Ghazali, ia juga bertugas sebagai salah seorang pengajar ilmu Sastra di Universitas Indonesia (UI).

[67] Hingga saat ini, ia merupakan pimpinan tertinggi HT Indonesia. Di samping itu, ia juga bertindak sebagai Direktur Pusat Studi Khazanah Ilmu-Ilmu Islam (PSKII), Bogor, serta Sekjen Forum Umat Islam (FUI).

[68] Hingga saat ini, selain menjabat sebagai juru bicara HT Indonesia, ia juga masih dipercaya menjadi ketua Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Dakwah Bina Islami (LPPD Bina Islami) Jakarta.

hanya di kampus, tapi juga di tengah masyarakat umum. Fenomena inilah yang menandai perkembangan Islam kontemporer di Indonesia.

HTI menjadi salah satu representasi Islam radikal di Indonesia. Indikasi utamanya adalah upayanya yang keras dalam penegakan hukum Islam dan *khilafah* Islam secara formal. Selain itu, sikap HTI yang sangat menentang Barat, khususnya Amerika Serikat, karena dianggap hegemonik dan penjajah baru bagi dunia Islam merupakan isyarat mengapa organisasi ini dianggap sebagai representasi Islam radikal.[69] Ismail Yustanto, Juru Bicara HTI, misalnya, menegaskan bahwa menegakkan khilafah merupakan sebuah *al-fardhu al-akbar* (kewajiban terbesar) dan mengabaikannya merupakan *kabâ'ir al-itsm* (kemaksiatan terbesar). Syariah Islam, bagi HTI, sangat mungkin diterapkan sebagai hukum positif pengganti aturan hukum warisan kolonial yang berlaku di Indonesia saat ini.[70] Selain itu, HTI itu juga terus mengkampanyekan slogan *Selamatkan Indonesia dengan Syariah.* HTI berkeyakinan bahwa Islam adalah satu-satunya solusi alternatif untuk menyelesaikan berbagai krisis negara. Dalam sebuah *booklet* yang terbit tahun 2002, HTI mengemukakan bahwa sebab terjadinya krisis multidimensi di Indonesia salah satunya dikarenakan Indonesia memiliki sistem kenegaraan yang sekular. Karenanya solusi fundamental serta integral guna menyelesaikan segala krisis tersebut adalah dengan menegakkan tatanan kehidupan masyarakat melalui syariat Islam.[71]

Dengan demikian, tidaklah keliru jika sejumlah sarjana menempatkan HTI sebagai representasi Islam radikal di Indonesia. Tentu saja, munculnya HTI sebagai warna baru Islam di Indonesia beroleh tantangan dari kalangan yang lebih moderat dan liberal. Kelompok yang terakhir ini lebih berkeinginan untuk menampilkan wajah Islam yang ramah, damai, dan toleran ketimbang wajah yang keras dan fundamental seperti diperlihatkan oleh gagasan-gagasan yang berkembang di HTI.

Kemunculan HTI menjadi mungkin karena adanya kesempatan politik setelah jatuhnya Soeharto pada 1998. Situasi politik era tersebut memang memicu munculnya gerakan-gerakan sosial politik dan keagamaan baru. Aspirasi masyarakat yang sebelumnya tersumbat mulai

---

[69] Untuk ciri-ciri gerakan Islam radikal lihat Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.), Gerakan Salafi Radikal di Indonesia, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), hal. 6-8.

[70] Ismail Yustanto*, Metode Memperjuangkan Khilafah*, dalam, http://hizbut-tahrir.or.id/ (Di akses tanggal 28 Juni 2008)

[71] "Selamatkan Indonesia dengan Syariah: Seruan kepada Wakil Rakyat dan Ummat", *booklet* Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), 2002, hal. 6-7.

berani disuarakan secara terbuka dalam beragam bentuknya akibat adanya keran keterbukaan dan demokratisasi. Kesempatan inilah yang digunakan oleh kelompok Islam radikal untuk naik ke permukaan dan secara aktif terlibat dalam wacana dan soal-soal politik di Indonesia. Radikalisme Islam tersebut semakin menguat dengan adanya konflik etno-religius, khususnya antara Muslim-Kristen, di Maluku dan Kalimantan. Kegagalan pemerintah untuk membangun kehidupan bermasyarakat yang toleran, dianggap sebagai salah satu penyebab utama tumbuh suburnya gerakan-gerakan Islam radikal.

Periode transisi demokrasi setelah jatuhnya Soeharto menyaksikan sejumlah ekspresi fundamentalisme dan radikalisme Islam yang direpresentasikan oleh organisasi-organisasi seperti Front Pembela Islam (1998), Laskar Jihad (1999), Majelis Mujahidin Indonesia (2000), dan Hizbut Tahrir Indonesia,[72] serta di ranah politik berdiri Partai Keadilan (1998) yang kemudian berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS).[73] Selain mendukung implementasi hukum Islam di Indonesia, organisasi-organisasi tersebut terlibat dalam meningkatnya konflik kekerasan agama, khususnya antara Islam dan Kristen, melalui mobilisasi para pejuang Islam di wilayah konflik. Sementara yang terakhir, PKS, menjadi saluran politik para aktivis muda Muslim kampus, dan menjadi kendaraan politik bagi para pendukung Islam revivalis.[74]

Gagasan Islam Liberal adalah representasi pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia kontemporer. Dengan menguatnya gerakan Islam radikal dan ideologi Islam transnasional, sejumlah pihak melihat munculnya Islam Liberal sebagai respons terhadap aktivisme militan dan radikalisme Islam tersebut.[75]

Jalan Liberal Melawan Radikalisme Islam

Reformasi menandai era baru dalam kehidupan sosial-politik di Indonesia. Keterbukaan dan kebebasan yang dibuka melalui demokratisasi melahirkan keberanian aktivis Muslim radikal untuk secara terang-

---

[72] Tentang gerakan-gerakan Islam radikal, lihat Jamhari dan Jajang Jahroni (ed), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Grafindo, 2004)

[73] Tentang sejarah PK, lihat Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, (Bandung: Teraji, 2002).

[74] Muhamad Ali, "The Rise of Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia", *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2003, hal. 3.

[75] Nicolaus Teguh Budi Harjanto, "Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of *Jaringan Islam Liberal* (The Liberal Islam Network)." Tesis MA Tidak Diterbitkan. (Athens: College of Arts and Sciences, Ohio University, 2003), hal. 8.

terangan mengkampanyekan pemikiran dan ideologi mereka. Kalau di masa Orde Baru mereka bergerak di bawah tanah, atau bahkan tak berani sama sekali membentuk sebuah organisasi, maka setelah runtuhnya Orde Baru mereka seolah meluapkan aspirasi yang sebelumnya terpendam. Selain membentuk organisasi massa yang mempromosikan ideologi dan gagasan Islam radikal, para aktivis Muslim radikal ini juga membentuk kelompok-kelompok para militer. Kelompok-kelompok inilah yang bertanggung jawab atas serangkaian aksi kekerasan dan perusakan tempat hiburan, *sweeping* warga Amerika, dan aksi-aksi lain yang dilakukan untuk menunjukkan sikap mereka terhadap isu-isu tertentu.

Kehadiran Islam radikal telah menodai Islam damai dan toleran yang telah lama menjadi karakteristik Islam Indonesia. Mayoritas Muslim Indonesia adalah moderat, demikian banyak sarjana memberi penilaian. Maka, munculnya kelompok-kelompok Islam radikal dan fundamentalis tak boleh dibiarkan begitu saja. Harus ada kelompok yang meng-*counter* gagasan-gagasan yang dimunculkan kelompok radikal. Bagian ini akan menjelaskan munculnya Jaringan Islam Liberal (JIL) sebagai respons terhadap radikalisme dan fundamentalisme Islam tersebut, yang kemudian diikuti dengan berdirinya Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Dalam kaitan ini, JIL dilihat baik sebagai organisasi maupun sebagai sebuah gerakan yang terdiri dari para aktivis Muslim Liberal. Kaitan dengan pesantren menjadi satu bagian yang akan coba diungkap dalam membahas profil aktivis JIL.

Jaringan Islam Liberal (JIL)[76] dianggap paling vokal dalam menyuarakan gagasan-gagasan Islam Liberal yang berakar pada pemikiran kelompok Nurcholish sebagai generasi pendahulunya. JIL adalah representasi penuh gerakan dan pemikiran Islam liberal di Indonesia kontemporer. Munculnya JIL terkait erat dengan proses demokratisasi Indonesia setelah jatuhnya Soeharto pada 1998. Periode transisi demokrasi ini menyaksikan munculnya sejumlah ekspresi fundamentalisme dan radikalisme Islam yang direpresentasikan oleh organisasi-organisasi seperti Front Pembela Islam (1998), Laskar Jihad (1999), Majelis Mujahidin

[76] JIL adalah komunitas yang mengkaji dan mengetengahkan perbincangan mengenai visi keislaman yang toleran, terbuka, dan mendukung penguatan proses demokratisasi di Indonesia. Kegiatan yang dilakukan JIL meliputi unjuk-wicara (*talk-show*) mingguan yang disiarkan di seluruh Indonesia melalui radio 68H Jakarta, sindikasi artikel-artikel berkualitas yang disiarkan media-media daerah di seantero nusantara, penerbitan buku, serta layanan informasi publik melalui situs www.islamlib,com. Lihat *back-cover* dalam Luthfi Assyaukanie (ed), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, (Jakarta: JIL dan TUK, 2002).

Indonesia (2000), dan Hizbut Tahrir Indonesia,[77] serta di ranah politik berdiri Partai Keadilan (1998).[78] Selain mendukung implementasi hukum Islam di Indonesia, organisasi-organisasi tersebut terlibat dalam meningkatnya konflik kekerasan agama, khususnya antara Islam dan Kristen, melalui mobilisasi para pejuang Islam di wilayah konflik. Pendirian JIL dimaksudkan untuk merespons aktivisme militan dan radikalisme Islam tersebut.[79]

Ulil Abshar-Abdalla, koodinator pertama JIL, mengatakan: "Kita telah melihat Islam radikal tumbuh secara militan, sistematis, dan terorganisasi, sementara Islam Liberal belum terorganisasi, tidak militan, tidak menantang, dan tidak tegas dalam menyuarakan perspektifnya. JIL dalam kenyataannya dimotivasi oleh munculnya gerakan-gerakan Islam radikal ini." Maka, jelaslah bahwa dasar utama lahirnya JIL adalah sebagai sebuah kritik terhadap revivalisme Islam. Penjelasan Ulil tersebut didukung oleh Goenawan Mohammad. Dalam sebuah ceramahnya di Universitas California, Los Angeles (UCLA), pada 19 November 2001, Goenawan menganggap munculnya JIL merupakan sebuah respons terhadap kelompok fundamentalis Islam yang, meskipun kecil dalam jumlah, namun besar dalam pengaruh, telah mengadopsi sikap-sikap yang mengancam nilai-nilai demokrasi.[80]

JIL menjadi bagian dari gerakan Islam liberal yang muncul di dunia Islam secara mandiri. Keberadaan dan perkembangan JIL ditopang oleh adanya teknologi komunikasi internet. Selain itu, JIL didukung oleh sumber daya manusia kaum muda progresif yang sebagian besarnya berlatar belakang santri dan mahasiswa ilmu agama. Dengan dukungan dana yang memadai, JIL bergerak dengan tema-tema kebebasan, melawan pengekangan, formalisme, absolutisme, dan eksklusivisme Islam. JIL kerap berbicara soal minoritas dan kaum tertindas, serta kebebasan beragama dan pembedaan agama dan politik.[81]

---

[77] Tentang gerakan-gerakan Islam radikal, lihat Jamhari dan Jajang Jahroni (ed), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Grafindo, 2004)

[78] Tentang sejarah PK, lihat Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, (Bandung: Teraji, 2002).

[79] Nicolaus Teguh Budi Harjanto, "Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of *Jaringan Islam Liberal* (The Liberal Islam Network)." Tesis MA Tidak Diterbitkan. (Athens: College of Arts and Sciences, Ohio University, 2003), hal. 8.

[80] Ali, "The Rise of Liberal Islam Network (JIL)," hal. 4.

[81] Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer," dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (ed.), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: CSIS, 2007), hal. 232.

JIL adalah forum terbuka untuk mendiskusikan dan mendiseminasikan gagasan Islam liberal di Indonesia yang bermula dari serangkaian diskusi yang diselenggarakan sejumlah intelektual muda Muslim di Institut Studi Arus Informatika (ISAI), Jakarta, dan kemudian meluas melalui diskusi *mailing list* (islamliberal@yahoogroups.com) pada awal 2001. Beberapa tokoh kunci dalam fase awal JIL adalah Ahmad Sahal, Budhy Munawar-Rachman, Hamid Basyaib, Nong Darol Mahmada, Goenawan Mohamad, Luthfi Assyaukanie, Rizal Mallarangeng, Denny J.A., Ihsan Ali-Fauzi, A.E. Priyono, Samsurizal Panggabean, Ulil Abshar-Abdalla, Saiful Mujani, dan Hadimulyo. Diskusi pertama digelar pada 21 Februari 2001 di Teater Utan Kayu, Jakarta, bertajuk ”Akar-Akar Liberalisme Islam: Pengalaman Timur Tengah.” dipresentasikan oleh sarjana muda progresif Luthfi Assyaukanie. Pertemuan tersebut kemudian diikuti oleh serangkaian diskusi tatap muka dan melalui *mailing list.* Sejak pertengahan 2001, nama resmi Jaringan Islam Liberal (JIL) digunakan untuk situs resmi www.islamlib.com yang mempublikasikan aktivitas JIL, serta artikel, diskusi, dan sumber-sumber yang relevan bagi diseminasi Islam Liberal. Ulil Abshar-Abdalla ditunjuk sebagai koordinator jaringan ini.[82]

Secara intelektual, JIL memperoleh akar-akarnya pada gagasan “Islam Yes, Partai Islam No”, desakralisasi, dan sekulerisasi Nurcholish Madjid pada 1970-an, gagasan pembaruan Islam Ahmad Wahib pada 1970-an, gerakan pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid pada 1980-an, gagasan “agama keadilan” Masdar F Mas’udi, dan gagasan-gagasan pembaruan Sayyed Waliyyullah ad-Dahlawi, Ibnu Rushd, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Iqbal, Fazlur Rahman, filosof-filosof Barat seperti Habermas, Paul Ricoeur, dan banyak lain.[83]

JIL mendasarkan dirinya pada sejumlah aspek pemahaman keislaman yang berbeda dengan Islam *mainstream.*[84] Dalam teologi, Islam Liberal menganggap dirinya sebagai ”suatu bentuk penafsiran tertentu atas Islam”. Maka, ”membuka pintu *ijtihad* pada semua dimensi Islam” menempati posisi teratas karena ”Islam Liberal percaya bahwa *ijtihad* atau

[82] Harjanto, “Islam and Liberalism,” hal. 61-63.

[83] Ali, “Gerakan Islam Moderat,” hal. 232.

[84] Landasan Islam Liberal sebagaimana tercantum dalam situs resmi JIL adalah: (1) membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam, (2) mengutamakan semangat religio etik, bukan makna literal teks, (3) mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka, dan plural, (4) memihak pada yang minoritas dan tertindas, (5) meyakini kebebasan beragama, dan (6) memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik. Lihat “Tentang Kami” dalam situs resmi JIL: www.islamlib.com.

penalaran rasional atas teks-teks keislaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bisa bertahan dalam segala cuaca." Dalam pemahaman terhadap Alquran dan hadis, Islam Liberal "mengutamakan semangat religio etik, bukan makna literal teks." Ini dipahami sebagai upaya interpretasi kontekstual terhadap Alquran dan hadis. Selain itu, Islam Liberal mendukung pemisahan antara agama dan kekuasaan politik, karena "Islam Liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut." Gagasan kebebasan beragama dan pluralisme juga menjadi isu penting di JIL. Bagi Islam Liberal, "urusan beragama dan tidak beragama adalah hak perorangan yang harus dihargai dan dilindungi."[85] Di samping itu, isu-isu seperti toleransi, kesetaraan gender, perlindungan terhadap hak-hak minoritas, dan upaya menjembatani perbedaan beragama melalui dialog antar iman, adalah sejumlah wacana yang jamak ditemui dalam tulisan dan diskusi Islam liberal.[86]

Dengan agenda utama sebagaimana yang disebutkan di atas, tentu saja JIL harus berhadapan dengan Islam *mainstream* dan melahirkan sejumlah kritik. Dalam aspek ideologis, sejumlah intelektual Muslim tradisionalis-progresif mengkritik JIL karena orientasi liberalnya. Mereka memandang JIL bias liberalisme Barat, dan pendekatan ini mengabaikan isu-isu penting seperti kesejahteraan, buruh, agama tradisional, Islam lokal, yang problematis bagi liberalisme.[87] Kritik teoretis-metodologis datang dari Haidar Bagir, yang mempertanyakan metodologi Islam liberal. Baginya, JIL lemah dalam hal basis teoretis metodenya dalam mengembangkan paradigma pemikiran Islam.[88] Sementara kelompok fundamentalisme Islam mengkritik JIL dengan menulis dua buku dan sejumlah artikel.[89] Puncaknya adalah keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), melalui musyawarah nasionalnya pada 26-29 Juli 2005, yang di antaranya menyatakan bahwa Liberalisme, Sekularisme dan

[85] Lihat "Tentang Kami" dalam situs resmi JIL: www.islamlib.com.

[86] Tentang wacana-wacana yang dikembangkan oleh JIL selengkapnya lihat Assyaukanie, *Wajah Liberal Islam*.

[87] Intelektual Muslim tradisionalis muda ini, terutama sekali tergabung dalam Lakpesdam NU, sebuah lembaga penelitian yang menjadi think-tank NU, dan LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial), sebuah lembaga kajian yang juga menjadi penerbit buku.

[88] Lihat Haidar Bagir, "Islib Butuh Metodologi", dalam harian *Republika*, 20 Maret 2002.

[89] Dua buku yang menjadi *counter* Islam Liberal adalah Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam Liberal*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002) dan Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, (Jakarta: Gema Insani, 2002).

Pluralisme dalam pemikiran keagamaan, tidak sesuai dengan ajaran Islam dan karena itu diharamkan untuk mengikutinya.[90]

Beberapa tokoh utama yang terlibat dalam pembentukan dan perkembangan JIL adalah:

Ulil Abshar-Abdalla

Lahir di Pati, Jawa Tengah, 11 Januari 1967, Ulil adalah koordinator pertama Jaringan Islam Liberal (JIL). Ulil berasal dari keluarga Nahdlatul Ulama. Ayahnya, Abdullah Rifa'i, berasal dari Pesantren Mansajul Ulum, Pati. Sedangkan mertuanya, Mustofa Bisri, adalah kiai dari pesantren Raudlatut Talibin, Rembang.

Ulil menyelesaikan pendidikan menengahnya di Madrasah Mathali'ul Falah, Kajen, Pati, Jawa Tengah yang diasuh oleh KH. M. Ahmad Sahal Mahfudz (wakil Rois Am PBNU periode 1994-1999). Dia juga pernah *nyantri* di Pesantren Mansajul 'Ulum, Cebolek, Kajen, Pati, serta Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang, Rembang. Dia memperoleh gelar sarjananya di Fakultas Syariah Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA), Jakarta, dan pernah mengenyam pendidikan di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Gelar Master Perbandingan Agama diperolehnya dari Boston University, Amerika Serikat pada 2007. Saat ini, Ulil sedang menempuh program doktoral di Universitas Harvard, AS.

Ulil pernah menjadi Ketua Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) Nahdlatul Ulama, Jakarta, sekaligus juga menjadi staf peneliti di Institut Studi Arus Informasi (ISAI), Jakarta, serta Direktur Program *Indonesian Conference on Religion and Peace* (ICRP). Namun, ia dikenal luas karena aktivitasnya sebagai Koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL). Ulil bahkan sempat difatwakan mati oleh Forum Umat Islam Indonesia pada tahun 2002, setelah artikelnya "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" pada 18 Nopember 2002 di Harian *Kompas* memancing polemik dan perdebatan.

Tentang hubungan pesantren dengan Islam Liberal, dalam sebuah wawancara Ulil menjelaskan, "Kalau dilihat dari tradisi pesantren, tidak bisa dikatakan membuat orang menjadi liberal atau tidak liberal. Karier seseorang menjadi seorang pemikir Islam Liberal, menurut saya, lebih banyak dibentuk oleh periode pasca pesantren. Ada orang-orang yang

[90] Selengkapnya tentang fatwa ini lihat www.mui.or.id/files/07-Fat Munas-Pluralisme.pdf.

pasca pesantren masuk ke dalam dunia pemikiran yang seperti di IAIN misalnya. Orang seperti Ihsan Ali-Fauzi, Lutfi Assyaukani, Novriantoni, itu kalau tidak masuk ke kancah pemikiran yang liberal, maka paling jauh mereka akan menjadi seorang Muslim pada umumnya, tidak liberal tidak juga ekstrem. Artinya, pesantren sendiri, teksnya tidak menyediakan metode yang kritis. Karena banyak orang yang membaca teks yang sama toh tidak menjadi liberal. Misalnya teks as-Syatibi *Al-Muwafaqat* yang sering dijadikan landasan berpikir kontekstual dan seterusnya, itu juga dibaca oleh para Kyai. Tapi kenapa tidak lahir seorang Kyai yang berpikir progresif seperti Husein Muhammad dari Cirebon?"[91]

Meski demikian, bagi Ulil, pesantren memiliki kontribusi yang besar sekali dalam pembentukan pemikiran liberalnya. Kontribusi tersebut terutama terletak dalam peran pesantren bagi pembentukan fondasi keilmuannya. Ujarnya, "Karena fondasi utama gagasan Islam Liberal adalah interpretasi, otomatis Anda tidak bisa menafsirkan kalau tidak mengusai teks dan prosedur interpretasi. Kalau Anda tidak menguasai teks, Anda tidak bisa bermain-main dengan teks.[92]

Pemikiran liberal Ulil sesungguhnya berpusat pada upaya menafsirkan Islam dengan cara-bara baru dan modern dengan menjadikannya bukan sebagai monumen, tapi sebagai sebuah organisme yang hidup. Dengan demikian, pemahaman terhadap Islam akan terus berkembang sesuai dengan konteks zamannya. Secara tegas Ulil menyatakan, "Saya meletakkan Islam pertama-tama sebagai sebuah 'organisme' yang hidup; sebuah agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia. Islam bukan sebuah monumen mati yang dipahat pada abad ke-7 Masehi, lalu dianggap sebagai "patung" indah yang tak boleh disentuh tangan sejarah. Saya melihat, kecenderungan untuk "me-monumen-kan" Islam amat menonjol saat ini. Sudah saatnya suara lantang dikemukakan untuk menandingi kecenderungan ini."[93]

Berbicara tentang kemajuan Islam, Ulil menawarkan beberapa cara berpikir yang dinilainya dapat mengeluarkan umat Islam dari tempurung kebekuan dan kemunduran. Beberapa cara tersebut adalah: *Pertama*, penafsiran Islam yang non literal, substansial, kontekstual, dan sesuai denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*,

[91] Wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla di Freedom Institute, Jakarta, 13 Juli 2009.
[92] Wawancara dengan Ulil Abshar-Abdalla di Freedom Institute, Jakarta, 13 Juli 2009.
[93] Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," *Kompas*, 18 November 2002.

penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fundamental. Kita harus bisa membedakan mana ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak. *Ketiga*, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai "masyarakat" atau "umat" yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan, bukan berlawanan, dengan Islam. *Keempat*, kita membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk nilai-nilai publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular adalah urusan masing-masing agama.[94]

Ulil mengkritik pandangan yang meletakkan Islam sebagai agama regresif, yang melihat sejarah Islam berhenti pada zaman Nabi, sebab pada zaman itulah terdapat Islam terbaik yang pernah ada sehingga gerak sejarah Islam harus terus ditarik kebelakang mencontoh teladan itu. Ulil melihat Islam itu progresif, bergerak kedepan. Tugas umat Islam adalah menciptakan sejarah Islam kembali, menafsirkan teks Islam kembali, menemukan jenis-jenis Islam lain yang sesuai dengan kemungkinan-kemungkinan yang dibukakan oleh tahap kesejarahan yang sedang ditempuh.[95]

Luthfi Assyaukanie

Dilahirkan di Jakarta, 27 Agustus 1967, Luthfi adalah salah seorang pendiri Jaringan Islam Liberal (JIL). Dia sekarang menjadi dosen di Universitas Indonesia mengajar Sejarah Pemikiran Islam dan sebagai Direktur Eksekutif Religious Reform Project (Repro).

Sarjana muda diperoleh Luthfi dari Fakultas Syariah Jordan University, Amman, Jordan (1993), dan master di The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, Malaysia (1995), dengan tesis tentang pemikiran Arab kontemporer. Dia juga memperoleh M.A. di Islamic Studies University of Melbourne, Australia

[94] Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali."
[95] Assyaukanie, *Wajah Liberal Islam*, hal. 76.

Gelar doktor diperolehnya dari Melbourne Institute of Asian Languages and Societies (MIALS), University of Melbourne pada 2006.

Luthfi berpendapat bahwa Islam Liberal adalah Islam yang mencoba menekankan aspek-aspek kebebasan di dalam Islam. Pemikiran keislaman yang punya kecenderungan membebaskan manusia untuk berpikir, berekspresi, dan berpendapat baginya bisa dikateogrikan sebagai Islam Liberal. Jadi, kata liberal dalam Islam Liberal merujuk kecenderungan kebebasan individu dalam berpikir, berekspresi, dan berpendapat.[96]

Luthfi melihat Islam Liberal sebagai varian dari *Islamic Reformism* atau Reformasi Islam, atau yang umum diartikan sebagai Gerakan Pembaruan Islam. Gerakan pembaruan Islam itu kemudian bercabang banyak, di antaranya ada yang liberal, progresif, dan puritan. Sebagian sarjana mempersempit cakupan gerakan pembaruan Islam hanya pada aspek liberalnya. Albert Hourani, dalam karyanya *Arabic Thought in the Liberal Age* misalnya, mencoba memotret hanya pemikir-pemikir Arab yang liberal saja, seperti murid-murid Abduh, Ali Abdul Raziq, dan lain-lain. Ringkasnya, Islam Liberal menurutnya adalah istilah yang lebih baru yang diperkenalkan oleh akademisi Barat untuk merujuk fenomena yang sama, yaitu pembaruan Islam.[97]

Meski memiliki latarbelakang pendidikan pesantren, Luthfi tidak serta merta setuju pada pandangan bahwa pesantren berkontribusi pada pembentukan pemikiran Islam Liberal seseorang. Baginya, kontribusi besar kenapa orang-orang pesantren menjadi liberal adalah karena mereka berbenturan dengan realitas, dengan dunia yang sama sekali berbeda dengan pesantren. Orang pesantren yang tidak pernah berbenturan dengan ide dan gagasan liberal, tidak akan menjadi liberal dan tetap terpencil di desa-desa. Dia akan liberal atau berpikiran maju kalau dia mengkonsumsi bacaan kota, yang modern. Ada sebagian orang pesantren yang berpikiran maju meski tidak ke kota, tapi jumlahnya sangat sedikit. Menurutnya, bukan pesantrennya yang membuat orang menjadi liberal, tapi justru mereka berbenturan dengan realitas yang mereka hadapi, yang berbeda dengan ruang lingkup di dunia pesantren.[98]

[96] Wawancara dengan Luthfi Assyaukanie di Teater Utan Kayu, Jakarta, pada 30 Juli 2009.
[97] Wawancara dengan Luthfi Assyaukanie di Teater Utan Kayu, Jakarta, pada 30 Juli 2009.
[98] Wawancara dengan Luthfi Assyaukanie di Teater Utan Kayu, Jakarta, pada 30 Juli 2009.

Tentang pandangan dasarnya tentang Islam, Luthfi menyatakan bahwa Islam bukanlah agama yang hadir dengan sebuah konsep lengkap sekali jadi. Islam, menurutnya, berevolusi, berinteraksi dengan masyarakat, dan sesekali mengoreksi sendiri ketentuan lamanya yang sudah tak lagi cocok dengan dinamika masyarakat di mana agama itu tumbuh dan berkembang. Atas dasar itu, Luthfi memandang bahwa Alquran bukanlah kitab hukum, bukan ensiklopedi, bukan buku pengetahuan, dan bukan pula rujukan untuk setiap persoalan yang dihadapi oleh orang modern. Senada dengan Fazlur Rahman, intelektual Muslim asal Pakistan, Luthfi melihat Alquran sebagai kitab suci yang memuat pesan-pesan moral. Maka, fungsi utama Alquran adalah ajaran moral yang dikandungnya. Dengan demikian, dengan menjadikan Alquran sebagai sumber ajaran moral, maka universalitas Alquran, akan selalu terjaga.[99] Penafsiran Alquran sesuai dengan konteks hidup masyarakat yang memahaminya menjadi terbuka dan dimungkinkan.

Hadirnya gerakan Islam liberal di Indonesia kontemporer, menurut Luthfi, merupakan respons terhadap berbagai persoalan yang ditimbulkan akibat persentuhan dengan modernitas. Oleh karena itu, Islam Liberal berupaya bersikap kritis terhadap sikap Muslim terhadap hubungan antara agama dan negara, yang sejak akhir abad ke-20 menjadi persoalan besar yang tak kunjung selesai di negara-negara Muslim. Islam Liberal, tegas Luthfi, merupakan satu teologi yang menjadi dasar bagi negara modern. Karena Islam Liberal secara tegas menyatakan adanya pemisahan antara urusan agama dan urusan politik. Negara semata-mata adalah urusan duniawi manusia, sementara di dalam Islam tak ada ajaran spesifik tentang bentuk pemerintahan manusia. Negara, atau katakanlah urusan pemerintahan dan politik, adalah persoalan *ijtihad* manusia.[100]

Abd Moqsith Ghazali

Abd Moqsith Ghazali lahir dari keluarga santri, dari ayah bernama K.H. A Ghazali Ahmad dan Hj. Siti Luthfiyah. Ia belajar kitab kuning langsung kepada ayahnya, selain kepada guru-guru lain di pesantren.

Pada tahun 2004, Moqsith mengikuti program Dialog Lintas Agama di Amerika Serikat. Pada 2006, ia mengikuti kursus satu semester di Universitas Leiden, Belanda. Moqsith meraih gelar master dan doktor dari

[99] Luthfi Assyaukanie, "Islam Liberal: Pandangan Partisipan," dalam *Wajah Liberal Islam*, hal. xix-xx.

[100] Assyaukanie, "Islam Liberal," hal. xxv-xxvi.

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Disertasinya yang berjudul ”Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Alquran” kini telah diterbitkan. [101]

Selain sebagai koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL), Moqsith juga menjadi peneliti di The Wahid Institute, Jakarta dan peneliti di The Religious Reform Project (Repro), Jakarta. Ia juga tercatat sebagai dosen di Universitas Paramadina Jakarta dan Perguruan Tinggi Ilmu Alquran (PTIQ), Jakarta. Serta, menjadi redaktur Jurnal *Tashwirul Afkar* yang diterbitkan oleh Lakpesdam NU.

Terkait dengan latar belakang pendidikannya yang pesantren, Moqsith tak serta merta mengafirmasi bahwa pesantrenlah yang menjadikan orang menjadi liberal. Baginya, orang menjadi liberal tidak instan, dan melalui proses yang panjang. Tidak bisa ditentukan oleh satu jenis bacaan, atau suatu institusi seperti pesantren. Jadi tidak bisa diklaim bahwa pesantrenlah yang mendidik orang menjadi liberal sepenuhnya. Tapi bahwa pesantren memberikan modal awal bagi seseorang untuk berpikir liberal, bagi Moqsith, itu bisa dibenarkan. Ia merujuk pada tradisi fikih yang selalu memungkinkan adanya pandangan yang beragam. Fikih mengedukasi para pembacanya agar tidak memutlakkan pandangan-pandangannya. Namun, pesantren tak secara langsung membuat orang menjadi Liberal. Orang seperti Cak Nur, misalnya, tidak bisa diklaim bahwa Pesantren Gontor-lah yang membentuknya menjadi liberal. Sebab, menurutnya, orang menjadi apapun prosesnya panjang. Ada internalisasi dari jenis kebudayaan, kemudian bacaannya seperti apa, serta persentuhannya dengan dunia di luar pesantren.[102]

Tradisi fikih di pesantren berkontribusi bagi pembentukan pemikiran liberal. Sebabnya menurut Moqsith karena fikih membuat orang berpikir lebih variatif. Ada alternatif-alternatif yang bisa dicari oleh para santri, tak hanya halal dan haram, melainkan ada juga pilihan sunnah, makruh, dan mubah. Karena itu, karakter berpikir fikih tidak tunggal, selalu membuka kemungkinan ada dua pandangan, tiga, empat, dan sebagainya. Jadi, fikih yang mendidik orang menjadi seperti itu, tidak berpikir secara absolutis.[103]

Dalam memahami Islam, Moqsith menekankan pentingnya *ijtihad* yang dipandangnya sebagai ruh yang menghidupkan Islam. *Ijtihad*

---

[101] Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Alquran*, (Jakarta: KataKita, 2009).

[102] Wawancara dengan Abd Moqsith Ghazali di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta, 30 Juli 2009.

[103] Wawancara dengan Abd Moqsith Ghazali di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta, 30 Juli 2009.

membuat Islam tak menjadi artefak kuno yang hanya menjadi tontonan. *Ijtihad* menjadi upaya aktif para ulama untuk mengatasi problem-problem zamannya. Melalui *ijtihad* inilah, Alquran jadi memiliki persambungan dengan bumi, dengan realitas. Alquran turut serta dalam pemecahan persoalan-persoalan sosial, politik, bahkan ekonomi. Dengan adanya *ijtihad* ini, maka terus-menerus merujuk kepada ideologi konservatif dalam menghadapi problem masa kini, bagi Moqsith, merupakan sikap yang tidak kreatif dan tidak realistis. *Ijtihad* menjadi metode paling efektif untuk menghidupkan rasionalisme dalam Islam guna melakukan reinterpretasi terhadap teks agama. Sehingga, melalui *ijtihad* tersebut, upaya menemukan relevansi Islam dengan dinamika dan perkembangan zaman menjadi mungkin.[104]

Salah satu tradisi pesantren yang berkontribusi penting sebagai akar bagi pemikiran Islam liberal adalah *bahtsul masail*. Moqsith melihat peran *bahtsul masail* itu pada pembentukan cara berpikir, terutama dari segi koherensinya. Melalui *bahtsul masail* diajarkan bagaimana melihat membaca realitas, dan bagaimana teks sucinya berbicara. Sehingga, ada dialektika antara realitas dengan teks. Sebab, jika diperhatikan, menurut Moqsith masalah-masalah yang dibicarakan dalam *bahtsul masail* itu adalah masalah yang riil. Alat utama yang digunakan untuk memecahkan masalah dalam *bahtsul masail* adalah fikih. Yang menarik justru cara penyelesaian masalah dalam bahtsul masail yang menggunakan cara musyawarah dan diskusi. Itu bagi Moqsith merupakan tradisi yang sangat baik. Bahtsul masail, misalnya, pernah digunakan oleh Gus Dur untuk mengklarifikasi ketika sebagian publik NU tidak mengerti apa yang dia katakan. Jadi, bahtsul masail juga penting untuk klarifikasi, *tabayyun* terhadap soal-soal yang sensitif. Dan itu, sampai sekarang masih hidup. Moqsith optimis tradisi diskusi model *bahtsul masail* masih terus tumbuh di pesantren-pesantren. Melalui tradisi tersebut, setidaknya para santri dan ulama belajar menyusun argumen, menggali kekuatan ketepatan dalam membaca teks, dan mengukurnya dengan realitas.[105]

Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM)

JIMM muncul lebih belakangan dari generasi muda NU. JIMM mencai wadah bagi kader-kader muda Muhammadiyah yang muncul ke permukaan wacana pemikiran Islam dengan pendekatan-pendekatan alternatif mereka. Munculnya JIMM dilatarbelakangi banyaknya kritik terhadap Muhammadiyah sebagai gerakan *tajdid* atau pembaruan

[104] Abd Moqsith Ghazali, *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan yang Dinamis*, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005), hal. ix-x.

[105] Wawancara dengan Abd Moqsith Ghazali di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta, 30 Juli 2009.

mengalami stagnasi dalam pemikiran. Muhammadiyah dianggap tidak berdaya menghadapi gempuran problem sosial, ekses globalisasi, neokapitalisme, dan liberalisme. Menurut kalangan muda ini, Muhammadiyah terjebak rutinitas aktivisme yang sering menumbuhkan kejemuan, birokratisme dan pragmatisme, bahkan terjerembab pada politik praktis.

JIMM berdiri pada bulan Oktober 2003, di Bogor, melalui sebuah *workshop* yang diorganisir oleh Ma'arif Institute for *Culture and Humanity*, Jakarta. Tokoh penting di balik kelahiran JIMM adalah Moeslim Abdurrahman dan Ahmad Syafii Maarif. Baik Moeslim maupun Syafii sama-sama memberikan ruang yang cukup luas bagi anak-anak muda Muhammadiyah yang tergabung dalam JIMM untuk berekspresi dalam bidang pemikiran, utamanya pemikiran Islam dan sosial.

JIMM melakukan kajian-kajian dan penerbitan buku dan jurnal. Misalnya, pada 18-20 November 2003 di Malang, Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) bekerjasama dengan Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) mengadakan *Tadarus* Pemikiran Islam bertema "Kembali ke Al Quran, Mencari Semangat Zaman," yang bertujuan memetakan pemikiran Islam kontemporer di dunia Islam, khususnya yang berkaitan dengan dialog Islam-Barat dan menemukan kunci hermenetik untuk turut serta memecahkan problem kekinian. Paradigma progresif Muhammadiyah, melalui beberapa pemikirnya seperti Ahmad Syafi'i Maarif, Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkhan, dan Moeslim Abdoerrahman, menjadi inspirasi kalangan muda yang bersemangat mengapresiasi tradisi ilmiah Barat dan Syiah. Acara tadarus ini dianggap upaya awal membedah problem sosial, kemiskinan, keterbelakangan, krisis multidimensional yang memunculkan kegelisahan religius, keprihatinan sosial, dan moral.[106]

Sebagai salah satu organisasi massa Islam yang mendasarkan pada semangat pembaruan, Muhammadiyah telah mengalami pergeseran. Meski berhasil memajukan amal usaha yang berhubungan langsung dengan denyut kehidupan masyarakat, seperti rumah sakit, universitas, sekolah dan lain sebagainya, namun terkesan melupakan sisi kajian keislaman. Pengembangan wacana keislaman di tubuh organisasi modernis ini selama beberapa waktu tampak mandek. Maka, wacana-wacana yang dimunculkan oleh kalangan muda Muhammadiyah merupakan kritik tak

[106] Dalam tadarus ini, muncul nama-nama kader Muhammadiyah seperti Zuly Qodir, Happy Susanto, A Fuad Fanani, Piet A Khaidir, Zakiyuddin Baidhawy, Pradana Boy , Ai Fatimah Nur Fuad dan lain-lain.Andar Nubowo, "Kebangkitan Intelektual Muda Muhammadiyah", *Kompas,* 17 November 2003; Rizqon Khamami, "Fenomena Intelektual Muda NU dan Muhammadiyah", *Duta Masyarakat,* 14 November 2003.

langsung, sekaligus sebagai ekspresi pemberontakan, terhadap kalangan tua Muhammadiyah. Persentuhan anak-anak muda Muhammadiyah dengan fakta kekinian dengan mengangkat isu-isu kontemporer seperti demokratisasi, hubungan antaragama, hak asasi manusia, kesetaraan gender, *civil society*, globalisasi, dan multikulturalisme adalah sebuah sikap kritis dalam memahami persoalan sosial yang mancari jawabannya pada agama. Semangat kembali kepada Alquran dan Sunah Nabi Muhammad, bagi kalangan muda Muhammadiyah, haruslah disertai dengan keterlibatan dalam ranah sosial dan moral.[107]

Meski bukan organisasi resmi, JIMM memiliki sejumlah presidium yang berfungsi sebagai koordinator atas berbagai kegiatan JIMM. Pada awal berdirinya, presidium JIMM adalah: Piet H Khaidir, Zakiyuddin Baidhawi, Zuly Qodir, Pradana Boy ZTF dan A'i Fatimah Nur Fuad. Sementara untuk keperluan sekretariat, Ahmad Fuad Fanani adalah penanggung jawab sekretariat JIMM. Ketika Piet H Khaidir memilih jalur politik, keberadaannya sebagai presidium kemudian digantikan oleh Said Ramadhan. Pada tahun 2006, JIMM mengadakan pertemuan yang berupa refleksi tiga tahun kelahiran JIMM dan antara lain memutuskan komposisi presidium baru yang sebenarnya masih merupakan penetapan atas presidium lama, kecuali penggantian Said Ramadhan dengan Ahmad Fuad Fanani dan Ai Fatimah dengan Sri Rahayu Arman.

Dengan demikian, secara jelas JIMM lahir sebagai respons untuk melakukan dinamisasi pemikiran Islam dalam Muhammadiyah. Meskipun demikian, respon dari kalangan Muhammadiyah sangat beragam. Sebagian besar justru melihat JIMM sebagai gejala negatif.

Ahmad Fuad Fanani

Lahir pada 27 Juni 1979, Ahmad Fuad Fanani menjadi salah seorang tokoh muda Muhammadiyah yang paling vokal. Ia rajin menulis di berbagai media nasional, terutama yang terkait dengan wacana-wacana keislaman.

Gelar sarjana di peroleh Fanani di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam keorganisasian, Fanani mengawali kariernya dengan menjadi Ketua Lembaga Studi Islam DPP IMM. Kemudian dia menjadi salah seorang Presidium Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Fanani juga terlibat dalam menggagas Lingkar Muda Indonesia dan menjadi Kontributor Jaringan Pendidikan Pemilih untuk Rakyat (JPPR).

[107] Ali, "Gerakan Islam Moderat," hal. 234-235.

Selain itu, Fanani juga menjadi Dosen Fakultas Ekonomi Universitas Hamka (UHAMKA) Jakarta. Sebagai peneliti, Fanani menjadi Direktur al-Maun Center for Islamic Transformation Jakarta dan juga menjadi peneliti di Maarif Institue for Culture and Humanity.

Fanani memandang bahwa agama berevolusi. Evolusi yang dimaksud adalah pada sistem simbol keagamaan itu, dimana agama berkembang dari yang sederhana menuju simbolisasi yang terdiferensiasi; dari agama primitif menuju ke agama historis dan kemudian berkembang menjadi agama modern; dari pengaruh situasi kekuasaan okultis bermetaformosis dengan keyakinan yang bersifat rasional. Menurut Fanani, orang yang menghindari pemikiran evolusi keagamaan dengan dalih menjaga kemurnian agama sesungguhnya secara tidak langsung justru membekukan agama sehingga agama menjadi kehilangan fungsi vitalnya dan cenderung menjadi kekuatan yang tidak membebaskan bagi para pemeluknya. Pemahaman keagamaan tidaklah bersifat sempurna dan berlaku sepanjang waktu, sebab ia terikat dengan sistem budaya yang juga senantiasa berubah. Maka, bagi Fanani, pemahaman keagamaan yang terus berkembang adalah salah satu bentuk usaha reformasi dan kebangkitan keberagamaan.[108]

Di antara tema yang kerap muncul dalam tulisan-tulisan Fanani adalah pluralisme. Baginya, Islam sebagai tradisi moral sangat mengakui fakta akan pluralisme dan kemerdekaan beragama. Dasar pengakuan itu terdiri dua hal: pertama, karena pluralisme merupakan ajakan terhadap penggunaan pikiran manusia. Alquran memberikan kedudukan yang sangat penting terhadap pilihan rasional dan dorongan individu. Menjadi seorang muslim adalah urusan pilihan rasional dan cara respon individu. Penekanannya di sini bukan hanya karena nilai etika itu rasional dan ilmiah, namun karena layak dan dapat dimengerti oleh semua manusia. Fanani mendasarkan pandangannya bahwa dalam Alquran dijelaskan tentang tidak adanya pemaksaan dalam beragama, karena beragama merupakan pilihan dan kebebasan individu.[109]

Kedua, penerimaan sosial atas nilai Islam sebagai sebuah pemahaman oleh individu dan masyarakat yang berbeda-beda. Maksudnya, basis pluralisme ini senantiasa dikelola oleh perbedaan pendapat yang secara luas diperbolehkan oleh norma-norma sosial. Dan itu bermula pada pemahaman individu dan masyarakat yang berbeda

[108] Ahmad Fuad Fanani, "Evolusi Pemahaman Keagamaan," dimuat di situs resmi JIL http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=83 pada 27/10/2002. Diakses tanggal 13 Oktober 2009.

[109] Ahmad Fuad Fanani, "Pluralisme dan Kemerdekaan Beragama," dalam situs resmi JIL http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=883, diakses tanggal 13 Oktober 2009.

terhadap Islam, karena berbeda latar belakang pendidikan, sosial, dan budaya.[110]

Menurut Fanani, salah satu tradisi yang selayaknya dikembangkan oleh umat Islam adalah tradisi dialog antar agama. Tradisi ini menjadi penting guna mengembangkan nilai-nilai etika Islam yang sangat menghargai kebebasan beragama. Dalam kaitan itulah, negara memiliki peran penting sebagai penjamin kebebasan beragama. Peran tersebut menurutnya perlu dipertegas lagi. Negara harus menjamin bahwa kemerdekaan beragama tidak akan melanggar hak-hak orang lain. Negara tidak boleh mendukung satu agama serta satu kelompok paham serta menindas yang lainnya. Pemerintah dan masyarakat Indonesia harus mau menghargai dan melaksanakan prinsip pluralisme keagaman dan kebebasan beragama. Prinsip kebebasan, persamaan, dan keadilan sosial mesti ditegakkan melampaui sekat-sekat golongan, agama, dan paham keagamaan.[111] Di sanalah peran negara yang seharusnya terkait dengan kehidupan keberagamaan.

Demikianlah, pembaruan Islam bercorak liberal yang terutama sekali dimotori oleh Nurcholish Madjid terus berkembang dan melahirkan generasi penerus pendukungnya. Sejumlah institusi sebagai wadah gagasan dan gerakan pembaruan Islam Liberal ini telah berdiri. Berbeda dengan generasi pendahulunya, intelektual Muslim Liberal generasi baru ini menghadapi persoalan-persoalan keislaman dan keindonesiaan yang lebih partikular dan praktis, seperti perda syariah, isu minoritas, genden, dan lain-lain. Namun, pesantren sebagai sumber transmisi pengetahuan Islam tetap menjadi menjadi salah satu *core* bagi munculnya para intelektual Muslim Liberal ini.

[110] Ahmad Fuad Fanani, "Pluralisme dan Kemerdekaan Beragama," dalam situs resmi JIL http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=883, diakses tanggal 13 Oktober 2009.

[111] Ahmad Fuad Fanani, "Pluralisme dan Kemerdekaan Beragama," dalam situs resmi JIL http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=883, diakses tanggal 13 Oktober 2009.

7

PENUTUP:

Aktivisme Islam dan Masa Depan Liberalisme

Demikianlah, seperti diuraikan pada bab-bab sebelumnya, tokoh-tokoh yang menyerukan dan terus memperjuangkan ide-ide dan pemikiran liberal, seperti Nurcholish Madjid, Mukti, Ali, Harun Nasution, Munawir Syadzali, Abdurrahman Wahid, M. Dawam Rahardjo, Masdar F. Mas'udi, Ulil Abshar-Abdalla, Luthfi Assyaukanie, Abd Moqsith Ghazali dan, lain-lain, serta komunitas-komunitas Islam Liberal seperti P3M, Lakpesdam NU, Jaringan Islam Emansipators, LKiS, LAPAR, JIL, dan JIMM, muncul dalam konteks lokal, nasional, dan global yang dinamis dan terus berubah.

Untuk masa yang cukup lama, kecenderungan kuat yang terjadi dalam ilmu-ilmu sosial adalah ketidasukaannya pada peran ide, pemikiran atau ideologi dalam melihat jalannya sejarah. Barangkali disebabkan oleh kuatnya pengaruh analisa struktural model Marxist, atau juga dikarenakan kuatnya cengkeraman sekularisasi politik di negara-negara maju, sebuah pemikiran —apalagi pemikiran keagamaan— selalu dipinggirkan dari proses-proses dan sejarah politik. Bahkan mengamati perdebatan dalam ilmu sosial hingga akhir abad 20 lalu, terdapat arus kuat dalam studi transisi masyarakat modern untuk meminggirkan "peran pemikiran atau ideologi" sebagai bagian penting dari proses politik sebuah bangsa. Pertama, kecenderungan umum para ilmuwan sosial untuk memandang

pemikiran tersebut sebagai epifenomenon – sebuah fenomena akhir yang tidak penting. Ini artinya, suatu gagasan, pemikiran atau ideologi dalam tatanan politik tidak bisa dianggap sebagai artikulasi utama tentang kepercayaan atau pemahaman pada suatu komunitas, tetapi sebagai sebuah manipulasi strategis atau posisi dari usaha untuk membungkus tujuan-tujuan tertentu yang dianggap lebih mendalam (Bates et all, 1998). Di sini, pemikiran keagamaan juga dianggap merupakan konsekuensi dari kepentingan-kepentingan kelembagaan yang lebih luas. Kedua, ada sikap teguh di kalangan pemerhati masalah-masalah sosial yang mengatakan bahwa pemikiran atau ide dianggap sebagai hal sekunder dari faktor penjelas yang lebih prinsipil semacam kepemimpinan atau kekuasaan politik (Kalyvas, 2001:251-55; Schurzman, 1970). Pada tataran ini, pemikiran bekerja atau beroperasi semata-mata sebagai perangkat untuk mengemas persoalan-persoalan yang rumit dari para pelaku atau aktor politik, dimana peranan, kepentingan dan posisi mereka melekat.

Kecenderungan semacam ini sebenarnya tidak sepenuhnya salah. Tetapi, hal itu mengabaikan berbagai kenyataan politik yang bermunculan, di mana pemikiran atau ideologi sering memainkan peranan yang tegas dalam mengarahkan perubahan (Sewell, 1985; Smith, 1993; Skocpol, 1985; 1990; Berman, 1996). Bercermin pada kerangka ini, saya ingin mempergunakan pertemuan kita malam ini untuk membaca kembali pembaharuan pemikiran Nurcholish Madjid (Cak Nur) yang pada awal dasawarsa 1970an menggemparkan masyarakat Islam di Asia Tenggara dengan deklarasinya "Islam Yes, Partai Islam No!". Begitu juga pada dua dekade berikutnya, Cak Nur terus membanjiri umat Islam di Indonesai dengan berbagai wacana keagamaan seperti Islam yang inklusif, pluralisme agama, dan komitmen pada liberalisme agama.

Penulis berpandangan bahwa baik pemikiran maupun aspek-aspek struktural yang lain merupakan elemen-elemen integral dalam pembentukan arah perubahan. Karenanya, mengikuti pandangan Sewell (1985) dan Theda Skocpol (1985) tentang pentingnya menempatkan ide atau gagasan politik untuk menjelaskan secara detail peristiwa-peristiwa bersejarah di dunia. Ketika sebuah gagasan politik menemukan artikulasinya yang sangat persuasif, didukung oleh para pelaku sejarah dengan posisi strategisnya akan terlihat secara jelas bahwa suatu pemikiran keagamaan sangat mungkin mempunyai kekuatan politik yang ampuh dalam membentuk arah sejarah suatu bangsa. Dengan kata lain, untuk menjelaskan pola perubahan politik Islam Indonesia pasca pembaharuan 1970, kita perlu

memperhitungkan peran "Generasi Cak Nur" sebagai elemen penjelasan yang rinci dimana keterkaitan antara perubahan ideologi dengan pilihan-pilihan politik yang dibuat masyarakat Muslim sesudahnya bisa dilihat. Victor Hugo, salah satu sastrawan Perancis terkemuka, pernah mengatakan, "Jauh lebih ampuh dari ribuan tentara adalah, ketika sebuah gagasan telah tiba waktunya."

Salah satu aspek penting yang harus diperhitungkan dalam melihat pembaharuan pemikiran Islam tahun 1970an adalah ia merupakan sebuah pilihan politik (*political choice*) dari sebuah generasi Muslim yang terlibat dalam upaya menyelesaikan problem-problem bangsanya. Seacara tegas, pemikiran pembaruan Cak Nur bernada Liberal dan atau Progresif[1] yang mewakili kecenderungan umum dari masyarakat Muslim Indonesia saat itu.[2] Di Indonsia sendiri, akar-akar gerakan pembaruan Islam umumnya dihubungkan dengan kebangkitan Islam di Indonesia pada awal abad 20 melalui berdirinya Muhammadiyah (1912) dan Persatuan Islam (1923).[3] Tetapi secara teologis, pemikiran pembaruan Cak Nur melebih upaya kaum modernis Muslim yang mengarahkan diri untuk memperkenalkan kembali doktrin Islam yang lebih murni dan mempromosikan ortodoksi dalam keyakinan dan praktik keagamaan.[4]

Penting untuk dicatat dari pesan pembaharuan Cak Nur adalah kritik terhadap pembaharuan lama yang telah melembaga. Pada awal 1970, Nurcholish Madjid muncul dengan proklamasi bahwa kaum Muslim Indonesia "telah mengalami kejumudan kembali dalam pemikiran dan pengembangan ajaran-ajaran Islam, dan kehilangan *psychological striking force* dalam perjuangannya." Cak Nur bahkan

---

[1] Meski sebagian memandang Islam Liberal dan Islam Progresif sebagai identik, namun tak sedikit yang mendefinisikan keduanya secara berbeda. Omid Safi, Asisten Profesor Studi Islam di Universitas Colgate, Hamilton, New York, Amerika Serikat, berpandangan bahwa pemikiran Islam Progresif merupakan kelanjutan sekaligus berangkat dari tradisi Islam Liberal yang telah berumur 150 tahun. Kelompok liberal mendukung Islam yang secara umum menunjukkan identifikasi yang tanpa kritik terhadap modernitas, dan kerapkali mem-*by-pass* diskusi-diskusi tentang kolonialisme dan imperalisme. Lihat Omid Safi, "What Is Progressive Islam?", *ISIM Newsletter*, No. 13, Desember 2003, hal. 48.

[2] Secara historis, pembaruan atau modernisasi dalam Islam dipahami sebagai gerakan kembali kepada Alquran dan hadis, dua sumber pokok ajaran Islam, yang telah tertutup oleh tradisi, adat kebiasaan yang tidak sesuai dengan ajaran pokok Islam, serta kejumudan berpikir dan sikap tertutup. Kembali kepada Alquran dan hadis berarti memakai ijtihad untuk menafsirkan kedua pokok ajaran Islam itu. Maka, pembaruan Islam diikuti oleh dibukanya kembali pintu ijtihad yang telah dinyatakan tertutup pada abad ke 12. Lihat Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989), hal. 83.

[3] Martin van Bruinessen, *Liberal and Progressive Voices in Indonesian Islam*, Unpublished paper, hal. 1-2.

[4] Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004), hal. 21-22.

sampai pada kesimpulan bahwa organisasi-organisasi reformis, terutama Muhammadiyah, Al-Irsyad, dan Persis, telah mengalami stagnan dan kehilangan dinamismenya. Dalam istilahnya sendiri "... telah menjadi beku sendiri, karena mereka agaknya tidak sanggup menangkap semangat dari ide pembaruan itu sendiri, yakni dinamika dan progresivitas." Alasan-alasan inilah yang mendasari gagasan Nurcholish tentang "keharusan pembaruan pemikiran Islam dan masalah integrasi umat."[5]

Latar belakang pendidikan pesantren adalah karakter utama para tokoh dan aktivis organisasi-organisasi tersebut. Penelitian ini menemukan, pengalaman panjang sosio-historis pesantren menunjukkan bahwa pesantren bukan hanya tempat pengajaran ilmu-ilmu keagamaan semata. Pesantren menghadirkan dirinya sebagai sebuah komunitas sosio-keagamaan dengan berbagai peran yang dimilikinya, bahkan kerap terlibat pula dalam urusan-urusan politik, khususnya dalam melegitimasi sebuah kekuasaan. Beragam peran pesantren telah diidentifikasi. Wahid, misalnya, yang menyebut pesantren sebagai subkultur, melihat peran pesantren bagi masyarakat lingkungannya, terutama dalam mengatur bimbingan spiritual dari ulama pesantren kepada masyarakat dalam soal-soal perdata agama (perkawinan, hukum waris, dan sebagainya) dan soal-soal ibadah ritual.[6] Dawam, contoh lainnya, melihat potensi rekayasa sosial yang bisa diperankan oleh pesantren, sebagai bagian dari agen perubahan (*agent of change*).[7] Baginya, pesantren berperan bagi "baik sebagai ruang pendidikan maupun sebagai lembaga sosial yang bisa mempengaruhi perubahan-perubahan sosial dari berbagai segi".[8]

Selain peran-peran tersebut, yang jamak diakui para sarjana, penelitian ini ingin menunjukkan bahwa pesantren juga menjadi basis sosial-intelektual bagi muncul dan berkembangnya pemikiran Islam Liberal di Indonesia. Bermula dari peran pentingnya dalam proses Islamisasi nusantara, terutama di Jawa, pesantren kemudian berkontribusi penting dalam menghadirkan wajah Islam yang ramah dan apresiatif terhadap tradisi lokal, yang lantas menjadi *mainstream* Islam yang menyebar di pedalaman. Perkembangan ini melahirkan dua tanggapan yang berbeda. Pada satu sisi, pengaruhnya dianggap

---

[5] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), hal. 204-214.

[6] Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), hal. 54.

[7] M. Dawam Rahardjo, "Pesantren dan Perubahan Sosial", dalam Sholeh (ed), *Budaya Damai*, hal. xxi.

[8] M. Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), hal. 54.

menodai kemurnian Islam, karena Islam jadi bercampur dengan budaya lokal, atau semacam sinkretisme—yang kemudian menjadi kritik utama kaum reformis. Tapi, pada sisi lain, adanya dialog dengan lokalitas itu membuat Islam menjadi kontekstual dan akomodatif terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat. Akibatnya, bukan saja Islamisasi berlangsung mulus dan lebih cepat, tapi juga kecenderungan ini menciptakan jalan bagi perkembangan-perkembangan yang berbeda dan tak selamanya linier dalam Islam.

Imbas dari masuknya Islam bukan melalui jalur militer, melainkan dengan apa yang disebut sebagai penetrasi damai (*penetration pacifique*),[9] yang dimotori oleh kelompok sufi, dan sebagian lagi kaum pedagang *cum* pendakwah, membuat praktik sinkretisme menjadi sesuatu yang tak terhindarkan. Pesantren adalah salah satu wujud sinkretisme tersebut. Penggunaan alat kesenian lokal dalam dakwah Islam oleh para *walisanga* adalah contoh penting lain yang bisa disebutkan. Tentu saja, dengan adanya penerimaan, akulturasi, dan sinkretisme budaya tersebut, tumbuh satu tradisi toleransi dan keterbukaan dalam Islam yang datang ke Indonesia. Setidaknya, berdasarkan penggalian terhadap akar-akar kultural pesantren, tradisi toleransi dan keterbukaan ini dapat ditemukan.

Dalam konteks keberlajutan tradisi pemikiran dan kultural semecam itulah, penyebaran cepat ide-ide tentang rasionalitas dan kebebasan di Indonesia bisa dipahami. Segera setelah pembebasan Islam dari stagnasi kelembagaan pembaharuan itu, pemikiran Cak Nur mereproduksi diri dalam berbagai organisasi, aktivisme dan program sosial politik. Pertama tentu saja adalah langkau komunitas Muslim untuk mendekatkan diri dengan negara. Abdurrahman Wahid bersama sejumlah aktivis muda NU kemudian terlibat dalam program melibatkan pesantren dalam pembangunan masyarakat dan transformasi sosial. Mereka mendirikan sejumlah LSM yang berkonsentrasi pada penerjemahan bahasa fikih dalam mengakomodasi ide-ide modern dan menjadikannya relevan dengan persoalan-persoalan sosial. Salah satu yang terkenal adalah Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M),[10] berdiri pada 1983, dan diketuai oleh intelektual muda progresif Masdar F. Mas'udi. Dari

[9] Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism," hal. 59.

[10] Staf-staf ahli P3M ketika berdiri terdiri dari beragam latar belakang antara lain Ivan A. Haidar (antropolog), Dr. Mansour Faqih (sosiolog), Lies Marcoes-Natsir (gender), Helmi Ali (pelatihan), Muchtar Abbad (pengembangan masyarakat) dan Wardah Hafidz (pelatihan gender). Sementara itu, dewan pendiri P3M terdiri dari KH Jusuf Hasyim, KH Sahal Mahfudh, Dr Tuty Alawiyah, KH Abdurrahman Wahid, Adi Sasono, Soetjipto Wirosarjono, M. Dawam Rahardjo. Dewan Pengurus diketuai Masdar F. Mas'udi.

rahim NU dan P3M ini kemudian lahir Jaringan Islam Emansipatoris (JIE) yang menawarkan paradigma keberagamaan yang menjadikan pencarian solusi atas problem kemanusiaan dalam kehidupan rill sebagai komitmen utama agama. Selain melakukan studi dan penelitian, aktivitas P3M dan JIE meliputi pendidikan dan pelatihan, penerbitan, advokasi, dan seminar.

Sementara itu, di dalam tubuh NU sendiri didirikan Lembaga Kajian dan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam) Nadlatul Ulama pada 1985 di Jakarta. Lakpesdam menjadi salah satu perangkat organisasi NU yang diberi mandat untuk menyelenggarakan program kajian, pendidikan, dan penerbitan dalam rangka ikut serta mewujudkan masyarakat yang sejahtera, berkeadilan, dan demokratis.

Pada tahun 1990-an, corak pembaruan Islam progresif model kelompok tradisionalis ini diwarisi oleh kelompok diskusi yang mentransformasi diri menjadi LSM, LKiS. Sebagian besar aktivisnya adalah mantan santri dan mahasiswa di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga. Lingkaran studi ini menerbitkan buku, menggelar seminar, serta demonstrasi dengan gerakan mahasiswa lainnya dalam isu-isu seperti soal tanah, tenaga kerja wanita, dampak pembangunan, dan sastra pembebasan. Sejak 1997, LKiS menjadi yayasan, yang secara lebih sistematis melakukan penelitian, kajian regular, pendampingan masyarakat, menerbitkan buletin Jumat *Al-Ikhtilaf*, *talkshow* di media, program *audio-visual*, advokasi kebijakan pemerintah lokal, dan kegiatan-kegiatan lain.

Sebagai salah satu hasil pelatihan LKiS Yogyakarta, didirikan Lembaga Kajian Hak Asasi Manusia (LKHAM) di Tasikmalaya pada 1999. LKHAM merupakan LSM yang mewadahi santri dan pesantren di Tasikmalaya yang meyakini kesesuaian antara Islam, HAM, dan demokrasi. LKHAM berusaha menjadi *counter-movement* bagi gerakan Islam formalis di Tasikmalaya, dengan visi dan misi Islam transformatif dan toleran, untuk membangun masyarakat sipil yang kritis dan mandiri.

LKiS juga menjalin kemitraan dengan Lembaga Advokasi dan Pendidikan Rakyat (LAPAR) di Sulawesi Selatan yang didirikan pada 1999. LAPAR menjalin hubungan dengan mahasiswa, petani, dan kaum miskin kota. Mereka berupaya menangani isu-isu strategis seperti wacana pembebasan, budaya lokal, dan advokasi. Sejak munculnya isu dan fenomena riil formalisasi *Syariat* Islam di Sulawesi Selatan, LAPAR termasuk yang paling aktif melakukan *counter-hegemony* di Bulukumba dan daerah-daerah lainnya di Sulawesi

Selatan yang semarak mengeluarkan Peraturan Daerah dan Peraturan Desa bernuansa *Syariat* Islam.

Pada era 2000an, mucul sebuah gerakan yang menamakan diri Jaringan Islam Liberal (JIL)[11] terbilang paling baru, namun dianggap paling vokal, terutama dalam menyuarakan gagasan-gagasan Islam Liberal yang berakar pada pemikiran kelompok Nurcholish sebagai generasi pendahulunya. JIL adalah representasi penuh gerakan dan pemikiran Islam liberal di Indonesia kontemporer. Munculnya JIL terkait erat dengan proses demokratisasi Indonesia setelah jatuhnya Soeharto pada 1998. Periode transisi demokrasi ini menyaksikan munculnya sejumlah ekspresi fundamentalisme dan radikalisme Islam yang direpresentasikan oleh organisasi-organisasi seperti Front Pembela Islam (1998), Laskar Jihad (1999), Majelis Mujahidin Indonesia (2000), dan Hizbut Tahrir Indonesia,[12] serta di ranah politik berdiri Partai Keadilan (1998).[13] Selain mendukung implementasi hukum Islam di Indonesia, organisasi-organisasi tersebut terlibat dalam meningkatnya konflik kekerasan agama, khususnya antara Islam dan Kristen, melalui mobilisasi para pejuang Islam di wilayah konflik. Pendirian JIL dimaksudkan untuk merespons aktivisme militan dan radikalisme Islam tersebut.[14]

Meskipun lebih belakangan dari generasi muda NU, kader-kader muda Muhammadiyah pun muncul ke permukaan wacana pemikiran Islam dengan pendekatan-pendekatan alternatif. JIMM berdiri pada bulan Oktober 2003, di Bogor, melalui sebuah *workshop* yang diorganisir oleh Ma'arif Institute for Culture and Humanity, Jakarta. Tokoh penting di balik kelahiran JIMM adalah Moeslim Abdurrahman dan Ahmad Syafi'i Ma'arif. JIMM melakukan kajian-kajian dan penerbitan buku dan jurnal. Munculnya JIMM dilatarbelakangi banyaknya kritik terhadap Muhammadiyah sebagai gerakan pembaruan yang mengalami stagnasi dalam pemikiran. Seperti

---

[11] JIL adalah komunitas yang mengkaji dan mengetengahkan perbincangan mengenai visi keislaman yang toleran, terbuka, dan mendukung penguatan proses demokratisasi di Indonesia. Kegiatan yang dilakukan JIL meliputi unjuk-wicara (*talk-show*) mingguan yang disiarkan di seluruh Indonesia melalui radio 68H Jakarta, sindikasi artikel-artikel berkualitas yang disiarkan media-media daerah di seantero nusantara, penerbitan buku, serta layanan informasi publik melalui situs www.islamlib.com. Lihat *back-cover* dalam Luthfi Assyaukanie (ed), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, (Jakarta: JIL dan TUK, 2002).

[12] Tentang gerakan-gerakan Islam radikal, lihat Jamhari dan Jajang Jahroni (ed), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Grafindo, 2004)

[13] Tentang sejarah PK, lihat Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, (Bandung: Teraji, 2002).

[14] Nicolaus Teguh Budi Harjanto, "Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of *Jaringan Islam Liberal* (The Liberal Islam Network)." Tesis MA Tidak Diterbitkan. (Athens: College of Arts and Sciences, Ohio University, 2003), hal. 8.

dipersepsi aktivisnya, Muhammadiyah tidak berdaya menghadapi gempuran problem sosial, ekses globalisasi, neokapitalisme, dan liberalisme. Menurut kalangan mudanya, Muhammadiyah terjebak rutinitas aktivisme yang menumbuhkan kejumudan, birokratisme dan pragmatisme, bahkan terjerembab pada politik praktis.

Dari semu hal yang digambarkan sebagai dinamika internal umat Islam, hal yang terpenting dari efek pembaruan Cak Nur adalah keputusan pemerintah Orde Baru untuk mengadopsi pemikiran itu untuk melancarkan kebijakan modernisasi keagamaan. Sebagaimana telah disebutkan di atas, pertentangan ideologis yang tak terkompromikan dalam perumusan dasar negara, mendorong semua pemerintahan Presiden Soekarno dan Soeharto mengambil inisiatif, melakukan pendekatan terhadap umat Islam

Meski bersikap keras terhadap pemimpin golongan Islam dan kelompok politik, dengan kebijaksanaan politik yang kurang menguntungkan bagi perkembangan politik Islam, Soeharto juga melakukan langkah-langkah yang penting bagi akomodasi kepentingan Islam di lembaga-lembaga kenegaraaan. Soeharto dinilai memberi peluang bagi Islamisasi di birokrasi. Ia, misalnya, berinisiatif memberi ruang besar terhadap Departemen Agama, membentuk MUI, mendirikan bank Islam, dan hari besar Islam lain di lingkungan Istana Merdeka. Di masanya juga diadakan Festival Istiqlal.

Pemikiran inklusif dan plural Cak Nur menginspirasi banyak kalangan untuk memahami dan mendekati doktrin-doktrin agama secara terbuka. Dengan perangkat itu agama benar-benar terasa beroperasi tidak hanya di langit, melainkan juga di bumi. Agama menjadi tongkat penuntun praktik hidup yang damai, saling menghargai, tidak menegasikan satu sama lain. Tidak seperti kerap dipahami sebagian penganut lain yang memposisikan keyakinan pribadi agamanya untuk bertindak sewenang-wenang terhadap penganut agama lain, atau bahkan keyakinan lain meski dalam satu agama. Keterbukaan memahami doktrin agama pada gilirannya menjadi strategi komunikasi tersendiri dalam konteks dialog antar-agama.

Dengan begitu, tak aneh kalau konsistensi pemikiran Cak Nur berbuntut pada *positioning* dirinya dalam kancah pemikiran Islam yang seolah menjadi "madzhab" tersendiri di antara varian-varian kiblat pemikiran yang telah ada. Ide-idenya kemudian dikenal luas dengan

sebutan "Teologi Inklusif Cak Nur".[15] Teologi ini berangkat dari pemahaman terhadap pesan Tuhan. Cak Nur menempatkan semua kitab suci agama-agama *Abrahamic* (agama *samawi*) sebagai pesan Tuhan. Ia bersumber dari Yang Satu, meskipun manifestinya beragam. Cak Nur, secara genuin, memperkenalkan konsep *kalimat sawa* sebagai titik pertemuan agama-agama.[16] Dari titik pertemuan itu, pada dasarnya, semua agama *samawi* berasal dan kembali akan menuju pada titik yang sama. Karenanya tak elok jika saling menyalahkan atau meniadakan. Hubungan paling ideal di antaranya adalah saling menghargai dan mengakui kebenaran serta keberadaan satu sama lain (koeksistensi). Dari konsep itulah bangunan besar inklusivisme Cak Nur lantas memperoleh fondasinya.

Aspek penting lain dari pesantren yang patut dicatat di sini dalam kaitannya dengan akar-akar kultural Islam Liberal adalah perannya dalam pemeliharaan budaya (*cultural maintenance*).[17] Berkembangnya pesantren di pedalaman Jawa tidak lantas menghancurkan praktik budaya lokal yang telah berkembang selama berabad-abad. Justru, pesantren berupaya mengakomodasi budaya lokal tersebut, dan mensintesiskannya dengan ajaran Islam. Maka, Islamisasi di Indonesia berlangsung bukan dengan menghancurkan budaya lokal dan menggantinya dengan Islam. Di nusantara, Islamisasi berlangsung dengan memasukkan unsur-unsur Islam ke dalam budaya lokal yang telah diyakini dan dipraktikkan oleh masyarakat selama berabad-abad. Serta, menyelaraskan unsur-unsur budaya lokal yang bertentangan dengan ajaran Islam agar selaras dengan ajaran Islam. Aspek pemeliharaan budaya ini menjadi basis penting bagi tradisi penerimaan terhadap perbedaan yang berkembang di pesantren.

Dalam rangka mempertahankan praktik ritual tradisional, pesantren juga secara simultan melakukan kontekstualisasi ajaran Islam. Bukti paling nyata adalah berkembangnya tradisi *syarh* di

---

[15] Lihat Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur,* (Jakarta: Kompas, 2001).

[16] Dalam catatan kaki buku *Islam Pluralis*, Budhy Munawar-Rachman menyatakan bahwa konsep *kalimat sawa* yang dimaksud Cak Nur adalah kalimat, ide, atau prinsip yang sama, yakni ajaran bersama yang menjadi "*common platform"* antara berbagai kelompok mausia, berbagai umat beragama. Titik yang mempertemukan agama-agama samawi itu adalah pada prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa. Benar belaka, lanjut Budi, karena semua agama samawi mengandung pesan besar yang sama, yakni untuk bertakwa kepada Allah. Takwa yang tidak semata diartikan sebagai menjalankan perintah dan menjauhi larangan-Nya, melainkan menyangkut "Kesadaran Ketuhanan" (*Good-consciousness* atau *rabbaniyah*). Lihat Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman,* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 55 dan 57. Lihat juga Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur,* yang dalam kata pengantarnya mengatakan bahwa titik temu antar-agama samawi, baik yang diturunkan kepada Nabi Nuh, Musa, Isa, atau Muhammad adalah pada pesan besar monoteis itu. Bahkan, dengan mengutip hadits, Nabi Muhammad mengatakan, "Para nabi itu bersaudara, ibu-ibu mereka berlainan, namun agama mereka satu."

[17] Mas'ud, "Memahami Agama Damai," dalam Sholeh (ed), *Budaya Damai*, hal. xxii.xiii.

pesantren-pesantren. Meski sebagian besar *syarh* merupakan komentar dan penjelasan atas teks asli yang berasal dari ulama Timur Tengah, tak dapat dimungkiri bahwa *syarh* menjadi media bagi ulama pesantren untuk menyampaikan ajaran Islam sesuai dengan pemahaman dan garis pemikiran tradisional mereka. Sehingga, untuk tujuan tersebut, para ulama tentunya melakukan kontekstualisasi gagasan-gagasan teks asli yang, boleh jadi, di antaranya ada yang tak berkesesuaian dengan pemikiran para ulama tradisional yang melakukan *syarh*. Selain itu, kontekstualisasi juga dimungkinkan dengan memasukkan unsur-unsur praktik ritual lokal ke dalam teks *syarh* tersebut.

Terakhir, yang tak kalah pentingnya, pesantren menjadi basis pengetahuan keislaman bagi kelompok Muslim Liberal. Sebagai alumnus pesantren, menjadi akrab dengan rujukan dan sumber-sumber Arab adalah sebuah kewajaran. Ini bisa terlihat dari tulisan-tulisan pendukung Muslim Liberal yang sebagian rujukannya berasal dari buku-buku atau tulisan-tulisan berbahasa Arab.[18] Dengan sumber-sumber keislaman yang kaya, para alumnus pesantren ini memiliki modal yang memadai untuk berbicara tentang Islam. Dan, dengan basis pengetahuan keislaman yang mereka peroleh di pesantren, pemikiran Islam Liberal yang dikembangkan oleh para alumnus pesantren ini memiliki pijakan yang kuat dari tradisi Islam yang berkembang dalam sejarah Islam, yang diwariskan di pesantren-pesantren.

Melalui peran-peran potensial yang dimiliki pesantren tersebut di atas, tidaklah mengherankan bila pesantren menjadi lebih terbuka dan akomodatif terhadap perkembangan-perkembangan baru. Gagasan-gagasan baru dan modern tidak serta merta ditolak. Tapi juga, perkembangan dan gagasan baru itu tak langsung diterima dengan melepaskan diri dari tradisi. Tradisi lama tetap diyakini dan dipraktikkan, sembari mengakomodasi perkembangan dan gagasan baru. Walhasil, yang berkembang kemudian adalah sebuah sintesis, dialektika antara tradisionalitas dan gagasan-gagasan baru, termasuk gagasan Islam dalam pengertian modern yang sangat dipengaruhi oleh Barat. Itulah yang kemudian terepresentasikan dalam pemikiran Islam Liberal.

[18] M. Syafii Anwar, "The Clash of Religio-Political Thought: The Contest Between Radical-Conservative Islam and Progressive-Liberal Islam in Post-Soeharto Indonesia," dalam T.N. Srinivasan, *The Future of Secularism*, (New Delhi: Oxvord University Press, 2007), hal. 217.

BIBLIOGRAPHY

Adnan, Zifirdaus. (1990). Islamic Religion: Yes, Islamic (Political) Ideology: No! Islam and the State in Indonesia. In A. Budiman (ed) *State and Civil Society in Indonesia.* Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

Ahmad, Haidlor Ali. (1995). Kelompok-kelompok Keagamaan di dalam dan di Sekitar Kampus ITS. *Penamas: Beragama Cara Mahasiswa,* Jakarta, Balai Penelitian Agama dan Kemasyarakatan.

Ambardi, Kuskridho. (2008). The Making of Indonesian Party System: A Cartelized Party Syatem and Its Origins, unpublished PhD., the Ohio State University, Columbus.

Ayoob, Mohammed. (2004). Political Islam: Image and Reality, in *World Policy Journal* 21, no. 3, July-September, pp. 1-14.

Barton, Greg. (1995). The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the

Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahid 1968-1980, PhD Dissertation, Monash University, Melbourne.

Baswedan, Anies Rasyid. (2004). Political Islam in Indonesia: Present and Future Trajectory, in *Asian Survey,* vol. 44, no. 5 (September), pp. 669-690

Benda, Harry J. (1965). Continuity and Change in Indonesian Islam." *Asian and Africa Studies*: Annual of the Israeli Oriental Society (1965).

_____. (1958). Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia, in *The Journal of Modern History*, vol. 30, no. 4.(December), pp. 338-347.

_____. (1958). *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve.

Boland, B.J. (1982). *The Struggle of Islam in Modern Indonesia.* The Hague: Martinus Nijhoff,.

Bowen, John. (1993). *Muslim through Discourse,* Princeton: Princeton University Press.

Bunce, Valery. (1999). *Subversive Institution: The Design and the Destruction of Socialism and the State,* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

Bush, Robin. (2002). Islam and Civil Society in Indonesia: the Case of the Nahdlatul Ulama, unpublished PhD dissertation, University of Washington, Seattle.

Collin, Elizabeth. (2003). Islam is the Solution: Dakwah and Democracy in Indonesia, in *Kultur,* vol. 3, no. 1, pp. 151-182.

Crouch, Harold. (1978). *The Army and Politics in Indonesia,* (Cornell University Press, Ithaca.

Effendy, B. (1995). Islam and the State: The Transformation of Political Thought and Practice in Indonesia. PhD. Dissertation, Ohio State University, Columbus.

_____. (1995). Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam', *Studia Islamika* 2 (2), pp. 97–121

Eickelman, Dale F. and James Piscatori. (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Elson, Robert E. (2009). Disunity, Distance, Disregard: the Political Failure of Islamism in Late Colonial Indonesia, in *Studia Islamika,* vol. 16, no. 1, pp. 1-49.

_____. (2001). *The Idea of Indonesia,* Cambridge: Cambridge University Press.

Evans, Peter, Daniel Rueschemeyer, and Theda Skocpol. (1985). *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fealy, Greg. (1996). The 1994 NU Congress and Aftermath: Abdurrahman Wahid, Suksesi and the Battle for Control of NU, in G. Fealy and G. Barton (eds), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia.* Clayton, Victoria: Monash Asia Institute, Monash University.

_____. (1998). Ulama and Politics in Indonesia: A History of Nandlatul Ulama, 1952-1967. Unpublished PhD. Dissertation, Monash University, Melbourne.

Feith, Herbert. (1957). *The Indonesian Elections of* 1955. Ithaca, New York: Modern Indonesia Project, Cornell University.

_____. (1962). *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia,* Ithaca, New York, Cornell University Press.

Feith, Herbert and Lance Castles (eds). (1970), *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, Ithaca: Cornell University Press.

Furkon, A. M. (2004), *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer,* Teraju, Jakarta Selatan.

Hafez, Mohammad. (2003). *Why Muslims Rebel? Repression and Resistance in the Islamic World,* London: Lynne Rienner Publishers.

Haidar, Ali. (1998). *Nandatul Ulama dun Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*. Jakarta: Gramedia.

Hall, Peter A. (1986). *Governing the Economy*. Oxford: Oxford University Press.

Hall, Peter A. (1989). Conclusion: The Politics of Keynesian Ideas. In *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, ed. Peter A. Hall. Princeton: Princeton University Press, pp. 361-92.

Hall, Peter A. and Rosemary C.R. Taylor. (1996). Political Science and the Three New Institutionalisms, *Political Studies,* vol. 44, pp. 936-57.

Hamayotsu, Kikue. (2002). Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective. *Pacific Affairs,* 75, pp. 357–358.

Hasan, Mohammad Kamal. (1980). *Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Modernization in Indonesia,* Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hefner, Robert W. (1993). Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class, *Indonesia* 56 (October), pp. 1–35

_____. (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. New Jersey: Princeton University Press.

Hosein, Nadirsyah. (2005). Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate. *Journal of Southeast Asian Studies* No. 36 (2005), pp. 419-440.

Ichwan, Nur. (2005). Ulama State and Politics: MUI after Suharto', *Islamic Law and Society*, No. 12.1. Imawan, Riswandha. The Evolution of Political Party Systems in Indonesia: 1900 to 1987. Unpublished Ph.D.Dissertation at Northern Illionis University, Dekalb.

Ismail, Faisal. (1995). '*Pancasila* as the Sole Basis for All Political Parties and for all Mass Organizations: An account of Muslims' Response', Montreal, Ph.D. Dissertation, McGill University.

_____. (1996). Pancasila as the Sole Basis for all Political Parties and for all Mass Organizations; an Account of Muslims' Responses. In, *Studia Islamika* 3(4), pp.1–29.

Jamhari and Jajang Jahroni. (2004). *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia,* Jakarta: Rajawali Grafindo.

Johnson Tan, Pagie. (2006): Indonesia Seven Years after Soeharto: Party System Institutionalization in a New Democracy. In, *Contemporary Southeast Asia*; Vol. 28, No.1, pp. 88-114.

Kahin, George McT. (1952). *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Kahn, Joel S. (1978). Ideology and Social Structure in Indonesia, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 20, No. 1. (January), pp. 103-122.

Katznelson, Ira. (1997). Structure and Configuration in Comparative Politics, in Mark I. Lichbach and Alan S. Zuckerman (ed.). *Comparative Politics: Rationality, Culture and Structure*, New York, Cambridge University Press, pp. 81-112.

_____. (2003). Periodization and Preferences: Reflections on Purposive Action in Comparative Historical Social Science. In James Mahoney and Dietrich Rueschemeyer, (eds.), *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences,* Cambridge: Cambridge University Press.

Kull, Ann. (2005). *Piety and Politics, Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*, Sweden: Lund University Studies in History and Religions.

Kurzman, Charles. (1998). *Liberal Islam: A Source Book.* Oxford: Oxford University Press.

La Palombara, Joseph and Myron Weiner. (1966). The Origin and Development of Political Parties. In Joseph La Palombara and Myron Weiner, (eds.), *Political Parties and Political Development.* Princeton: Princeton University Press.

Lev, Daniel. (1966). *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957-1959. Ithaca,* NY: Modern Indonesia Project, Cornell University.

_____. (1967). Political Parties in Indonesia. In *Journal of Southeast Asian History,* 8, No. 1, (March), pp. 52-67.

Liddle, William R. (1970). Ethnicity, Party, and National Integration: An Indonesian Case Study, New Haven: Yale University Press.

_____. (1996). The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 3, (August), pp. 613-634.

_____. (1996). Media Dakwah Scriptualism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia. In Mark Woodward (ed.) *Towards a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought,* Tempe, AR: Arizona State University.

_____. (1988). *Politics and Culture in Indonesia,* Center for Political Studies, Institute for Social Research, Anne Arbor, University of Michigan.

Maarif, Syafi'i. (1985). *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta : LP3ES.

Madjid, Nurcholish. (1970). *Pembaharuan Pemikiran Islam*. Jakarta: Islamic Research Centre.

_____. (1972). Sekali Lagi Tentang Sekularisasi, in M. Rasjidi (ed.), *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi,* Jakarta: Bulan Bintang, pp. 31–42.

_____. (1987). *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* Jakarta: Mizan.

_____. (1994). Agama dan Negara dalam Islam, in Nurcholish Madjid, Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah, Jakarta: Paramadina, pp. 588-594.

_____. (1983). Cita-Cita Politik Kita, in Dasrizal and Basco Caravalo, *Aspirasi Umat Islam di Indonesia*, Jakarta: Leppenas, pp. 7-36.

Marijan, Kacung. (1992). *Quo Vadis NU: Setelah Kembali ke Khittah*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 1992.

McVey, Ruth. (1963). Indonesian Communism Under Guided Democracy. In A.D.Barnett (ed). *A Comparative Analysis of Government and Parties*, New York: Praeger.

_____. (1965). *The Rise of Indonesian Communism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

_____. (1981). Islam Explained, in *Pacific Affairs*, vol. 54, No. 2. (Summer), pp. 260-287.

Meitzner, Marcus (1999). From Soeharto to Habibie: the Indonesian Armed Forces and Political Islam during the Transition, in Geoff Forrester (ed.), *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?* Bathurst: Crawford House Publishing.

Mudzhar, Mohammad Atto. (1993). *Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975–1988*, Jakarta: The Indonesian-Netherlands Co-operation in Islamic Studies.

Mujani, Saiful and William Liddle. (2007). Leadership, Party and Religion: Explaining Voting Behavior in Indonesia, in *Comparative Political Studies*, vol. 40, no. 7, pp. 832–857.

Nasution, Adnan Buyung. (1992). *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal Study of the Indonesian Konstituante, 1956-1959.* Jakarta: Sinar Harapan, 1992.

Natsir, Muhammad. (2001). *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam* [Religion and State in Islamic Perpesctive], Jakarta: Media Da'wah, 2001.

_____. (1954). *Capita Selecta*. Bandung, Gravenhag: van Hoeve.

_____. (1957). *Islam sebagai Dasar Negara* [Islam as the Constitution of the State], Bandung: Fraksi Masyumi dalam Konstituante.

_____. (1968). *Persatuan Agama dan Negara,* Padang: Jajasan Islam.

Noer, Deliar. (1973). *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942.* Singapore: Oxford University Press, 1973.

_____. (1978). *Administration of Islam in Indonesia* (Monograph Series, 58), Ithaca, New York, Cornell Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University.

_____. (1987). *Partai Islam Di Pentas Nasional, 1945–1965,* Jakarta, Graffiti Press.

Przeworski, Adam and Henry Teune. (1970). *The Logic of Comparative Social Inquiry.* New York: John Wiley.

Przeworski, Adam. (1985). *Capitalism and Social Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ricklefs, M. C. (1981). *A History of Modern Indonesia, c. 1300 to the Present,* London: Macmillan.

Samson, Allan (1968). Islam in Indonesian Politics, *Asian Survey,* vol. 8, no. 12, pp. 1001-1017.

Schwarz, Adam, (1994). *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s,* St Leonards, Allen & Unwin Pty Ltd.

Sjadzali, Munawir. (1992). *Muslims' Interests are Better Served in the Absence of Muslim Parties (the Indonesian Experience),* Jakarta: Ministry of Religious Affairs.

Tarrow, Sidney. (1994). *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tilly, Charles. (1978). *From Mobilization to Revolution,* Reading, Mass: Addison Wesley.

van Bruinessen, Martin.(1996). The 28th Congress of the Nahdlatul Ulama: Power Struggle and Social Concerns', in Barton, Greg and Fealy, Greg (eds), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia,* Clayton, Monash Asia Institute.

_____. *NU: Tradisi, relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru,* Yogyakarta, LkiS, 1994.

Van Dijk, C. (1981). *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia,* Leiden, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land en Volkenkunde.

Ward, Ken. (1972). *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study,* Clayton, Victoria: Center for Southeast Asia Studies, Monash University.

Pusat Informasi dan Humas
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Robithoh Ma'ahid Islamiyah

NAHDLATUL ULAMA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Ali Munhanif merupakan Dosen Perbandingan Politik pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP)Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Pria kelahiran Blora, 12 Desember 1965 ini menjadi Kepala Program Studi Ilmu Politik di Fakultas tersebut (2011-2015). Pada periode yang sama, ia juga menjabat sebagai Direktur Eksekutif Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta. Setelah menamatkan S 1-nyadi Fakultas Ushuluddin, IAIN Jakarta (1990), atas beasiswa dari Fulbright Scholarship USA, Ali melanjutkan studi pascasarjana di Temple University, Philadelphi, Amerika Serikat dan memperoleh gelar MA dalam bidang Perbandingan Agama. Ia menyelesaikan Ph.D-nya di *Department of Political Science*, McGill University, Kanada (2009)

Minat risetnya meliputi topik-topik perbandingan politik dan hubungan internasional, utamanya terkait dengan isu pembentukan negara modern, politik transisi dan demokratisasi, nasionalisme dan konflik etnis, Islam dan politik identitas, berfokus pada kasus Timur Tengah dan Asia Tenggara. Dikenal sebagai penulis masalah-masalah sosial, politik dan keagamaan, Ali menerbitkan beberapa karyanya di jurnal ilmiah Studia Islamika, *"Islam and the Struggle for Religious Pluralism: A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali"* (1997); *"Ties that Would Divide: Explaining NU's Exit from Masyumi in 1952" (2012); "Forms of Cultural Mobilization in Aceh Rebellions" (2015)*. Dua bukunya telah diterbitkan di Pustaka Gramedia, Jakarta: *Islam dan Civil Society di Indonesia* (2001), Mutiara Terpendam: *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik,* (ed. 2002). Saat ini Ali sedang menuntaskan buku lainnya, *Paths to Democracy: Ideas and Politics in the Making of Muslim Democrats in Egypt, Turkey, and Indonesia.* Kepakarannya dalam politik Timur Tengah telah membawa pria yang pernah menjadi wartawan Majalah Editor (1989-1992) ini dikenal luas sebagai analis politik di sejumlah media: *Metro TV, Kompas TV, Berita Satu, dan INews TV.* Saat ini, Ali menjabat Direktur pada *Institute for Research and Community Outreach* (LP2M), UIN Jakarta.

Testemoni:

Ketika muncul sebagai sebuah gerakan pada akhir 1990an, pemikiran liberal di Indonesia memicu kontroversi... buku ini menawarkan penjelasan yang unik tentang liberalisme di Indonesia. Evolusi pergumulan gagasan tentang kebebasan, pluralisme dan keterbukaan terbingkai baik dalam dinamika politik, khususnya proses historis dari pembentukan negara.

Syafiq Hasyim, Direktur International Center for Islam and Pluralism (ICIP)

Dalam sejarahnya, gerakan pemikiran liberal hampir selalu berahadapan dengan agama. Buku ini menawarkan penjelasan sebaliknya: mengapa pemikiran liberal di Indonesia justru menemukan pendukung utamanya dari pemikir, cendekiawan, dan para aktivis dengan kredensial Islam? Dengan menelusuri berbagai dimensi penting pergumulan Islam dan negara, Ali hendak menunjukkan bagaimana semangat liberalisme Indonesia tumbuh menjadi gerakan yang khas, meramu nilai-nilai agama dengan visi agung tentang rasionalitas, kebebasan, dan kemanusiaan.

Komaruddin Hidayat, Cendekiawan Muslim dan Guru Besar UIN Jakarta

Diterbitkan oleh PT PENJURU ILMU SEJATI
Jl. Matahari 76 Jatibening Permai,
Pondok Gede, Bekasi 17412
Email: penjuruilmu@yahoo.com
Twitter: @penjuruilmu

ISBN 978-602-0967-40-0